Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica
Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica * Revista Internacional de Etnología y de Lingüística
International Review of Ethnology and Linguistics
Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut
Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.
Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. 47. 1952

XXIV + 1096 Seiten	XXIV + 1096 pages
Mit 17 Tafeln	With 17 plates
55 Textillustrationen	55 figures
15 Karten	15 maps

Druck und Verlag: Paulusdruckerei Freiburg in der Schweiz

[Title page]

Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Von Dominik Schröder

Inhalt:

Literaturverzeichnis

Erster Teil: Das religiöse Brauchtum

- I. Einleitung
  - 1. Der Name der Tujen
  - 2. Die Verbreitung der Tujen
  - 3. Stand und Aufgabe der Forschung
  - 4. Die Quellen (der Gewährsmann)
  - 5. Die Aufnahme
  - 6. Die Umschrift der Tujensprache
- II. Bräuche um Religionsdiener
  - 1. Der Geisterspeer-Wahrsager
  - 2. Der Gurtum (Schwertschamane)
  - 3. Der Bonpriester
  - 4. Der Lama (Lama-Empfang)
- III. Bräuche um Wohnung und Siedlung
  - 1. Das Weihrauchopfer
  - 2. Der Glückspfeil
  - 3. Der Manibaum und die Mittelburg
  - 4. Das Obo
  - 5. Die Tschortenkammer
- IV. Bräuche um den Menschen
  - 1. Die Vollendung des Wochenbettes
  - 2. Der erste Geburtstag
  - 3. Das Neujahrsfest
  - 4. Der Alters-Segen
  - 5. Totenbräuche und Leichenverbrennung
- V. Bräuche um den Ackerbau und das Vieh
  - 1. Das Saat- und Herbstdankfest
  - 2. Die Pfahlziege
  - 3. Das Bergschafopfer
  - 4. Der Flur-Umzug
- VI. Bräuche bei Unglück von Mensch und Tier
  - 1. Die Tierweihe
  - 2. Das Dämonengeleit
  - 3. Die Figurensänfte

[p. 1]

   4. Der Figurenbann
   5. Die Krankenwaschung
   6. Die Hausreinigung
   7. Die Erdgott-Urne
   8. Der Feuerguß

Zweiter Teil: Analyse

- I. Das religiöse Gesamtbild
  - 1. Die Gottheiten
  - 2. Das Seelen- und Weltbild
  - 3. Der Kult
  - 4. Die Magie
  - 5. Der Misch-Charakter der Tujen-Religion
- II. Die Schichten der Tujen-Religion
  - 1. Der Hochgottglaube
    - *a*) Der Name des Himmels
    - *b*) Der Himmelskult
    - *c*) Die Natur und die Eigenschaften des Himmels
    - *d*) Zusammenfassung: Der Himmel als persönlicher Hochgott
  - 2. Der Schamanismus: Skizze einer Theorie
    - *a*) Die Trommelschamanen oder *bö* (*fa-shih*)
    - *b*) Die Gurtum oder Kriegerschamanen
    - *c*) Zusammenfassung: Der Gurtum, eine Sonderentwicklung aus dem Kriegerschamanismus
    - *d*) Der Idol-Schamanismus
  - 3. Die Bon-Religion
  - 4. Der Lamaismus, die Volksreligion der Tujen

Schluß: Das Aufgehen der Tujen im Chinesentum

Literaturverzeichnis

Abriß einer Ch'inghai-Chronik, s. HSÜ KUNG-WU.

Ackerbau-Sage = *šdie udurni udurdu.* Originaltext in Tujen, aufgenommen von DOMINIK SCHRÖDER.

BASTIAN, Chinareisen = BASTIAN ADOLF: Reisen in China von Peking zur mongolischen Grenze. Jena 1871.

CYBICOV, Lamrim = CYBICOV: Lamrim c'enpo, vol. 1. Russisch. Vladivostok 1910. Zitiert nach Übersetzung von W. A. UNKRIG.

DAS = DAS, SARAT CHANDRA: A Tibetan-English Dictionary, edit. by GRAHAM SANDBERG. Calcutta 1902.

DE GROOT, System = DE GROOT J. J. M.: The religious System of China, vol. VI, P. II. Leiden 1910.

DE SMEDT u. MOSTAERT, Phonetik = DE SMEDT ANT., CICM et MOSTAERT ANT., CICM: Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental, I^re^ partie, Phonetique. In: Anthropos 24. 1929 - 25. 1930; cf. Addenda, 26. 1931, p. 253.

DE SMEDT u. MOSTAERT, Grammatik = idem, II^e^ partie, Grammaire. Monumenta Serica, Monograph VI. Peiping 1945.

DMF = idem, III^e^ partie, Dictionnaire Monguor-Français. Publication de l'Université Catholique de Pékin. Peiping 1933.

DINAND = DINAND: Handbuch der Heilpflanzenkunde. Eslingen und München 1921.

DOOLITTLE, Social life = DOOLITTLE, REV. JUSTUS: Social life of the Chinese. London 1868.

DRANSMANN, Küfu Guide = DRANSMANN FERD.: T'aishan-Küfu Guide. Jenchowfu 1934.

FILCHNER, Kumbum = FILCHNER WILH.: Kumbum Dschamba Ling. Leipzig 1933.

Filchner, Om mani = Filchner Wilh. : Om mani padme hum. Leipzig 1929.

Francke, Hochzeitslieder = Francke Herm. : Tibetische Hochzeitslieder. Hagen-Darmstadt 1923.

Gesersage = *Geser rđzia-wu*. Originaltext in Tujen, aufgenommen von Dominik Schröder.

Grünwedel, Mythologie = Grünwedel Alb. : Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie. Trad. Ivan Goldschmidt. Leipzig 1900.

Harva, Vorstellungen = Harva Uno : Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. FF Comm., vol. LII, No. 125. Helsinki 1938.

Heissig, Schamanen = Heissig Walter : Schamanen im Kürye-Banner. In : Folklore Studies, III, 1. Peking 1944.

Hermanns, Nomaden = Hermanns Matth. : Die Nomaden von Tibet. Wien 1950.

Hoffmann, Quellen = Hoffmann Helm. : Quellen zur Geschichte der Bonreligion. Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jhg. 1950, Nr. 4. Mainz-Wiesbaden 1950.

Hsü Kung-wu, Ch'inghai-Chronik = Hsü Kung-wu : *Ch'ing-hai chih-lüeh*. Chinesisch. Shanghai 1943.

Huc u. Gabet = Huc M., transl. W. Harlitt : Travels in Tartary, Thibet and China, vol. I. (s. l., s. a. ; vgl. deutsche Ausgabe von K. Andree, Leipzig 1867).

Jäschke = Jäschke H. A. : A Tibetan-English Dictionary. Reprinted in London 1949.

Koppers, Bhils = Koppers Wilh. : Die Bhil in Zentralindien. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Wien 1948.

Koval. = Kovalevskij J. : Dictionnaire Mongol-Russe-Français, 3 Bde. Kasan 1844.

Laufer, Clay figures = Laufer Berth. : Chinese Clay Figures, Part I, Prolegomena on the history of defensive armor. Chicago 1914.

Lessing, Mongolen = Lessing Ferdin. : Mongolen, Hirten, Priester und Dämonen. Berlin 1935.

Lessing, Yung Ho Kung = Lessing Ferdin. : Yung-Ho-Kung. Report from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China ... The Sino-Swedish Expedition, VIII, 1. Stockholm 1942.

Lin Yüeh-hwa, I-chia = Lin Yüeh-hwa : *Liang-shan I-chia*. Chinesisch. (Die Lolo des Liang-shan.) Commercial Press. China 1947.

Minchu-Hutuktu = Vasil'ev V. P. : Geographie Tibets. Russisch. (Eine Übersetzung des tibetischen Originals verfaßt vom sMingrol ('gyur)-Hutuktu.) St. Petersburg 1895. Zitiert nach einer deutschen Übersetzung aus dem Russischen von W. A. Unkrig.

Montell, Mongolen = Montell Gösta : Durch die Steppen der Mongolei. Stuttgart 1938.

Moschushirsch = Erster Teil des Liederzyklus *xoni*. Tujen-Version des tibetischen Liederzyklus *g,yaṅ-dkar lug*, aufgenommen von Dominik Schröder.

Mostaert, Mongols = Mostaert Ant., CICM : The Mongols of Kansu and their language. Bulletin No. 8 of the Cath. University of Peking. Peking 1931.

Nioradže, Begräbnis = Nioradze G. : Begräbnis und Totenkult bei den Chewsuren. Stuttgart 1931.

Numazawa, Weltanfänge = Numazawa Franz Kiichi : Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie. Intern. Schriftenreihe für soz. u. pol. Wissenschaften, Ethnologische Reihe Bd. II. Paris-Luzern 1946.

Pallisen, Altmongolen, Diss. = Pallisen, Dr. J. : Die alte Religion des mongolischen Volkes. Inaugural-Dissertation. Marburg 1949. (MS im Archiv der Universitätsbibliothek, Marburg.)

Pander, Geschichte des Lamaismus = Pander Eug. : Geschichte des Lamaismus. In : ZfE, 21. 1889, Verhandlungen ... pp. (199-210).

Pander-Grünwedel, Pantheon = Pander Eug. : Das Pantheon des Tschangtscha Chutuktu, herausgegeben von Alb. Grünwedel. Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin, I, 2/3. Berlin 1890.

Poppe, Handschriften = Poppe N. N.: Beschreibung der mongolischen „schamanistischen" Handschriften des Institutes der Orientkunde. Russisch. In: Zapiski-Instituta vostovokovedenija Akademii, Nauk I, pp. 151-200. Moskau-Leningrad 1932. Zitiert nach einer Übersetzung von W. A. Unkrig.

Pozdneev, Skizzen = Pozdneev A.: Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und der buddhistischen Geistlichkeit in der Mongolei. Russisch. St. Petersburg 1887. Zitiert nach einer Übersetzung von W. A. Unkrig.

Przewalski = Prschevalski: Reisen nach Tibet und am obern Lauf des gelben Flusses. Übersetzt v. Stein-Nordheim. Jena 1884.

Radde, Chewsuren = Radde G.: Die Chewsuren und ihr Land. Cassel 1878.

Radin, Basic Myth = Radin: The basic myth of the American Indians. In: Eranos 1949.

Religion der Altmongolen, s. Pallisen.

Schmidt, Religionsgeschichte = Schmidt, P. Wilh.: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster 1930.

— — UdG X = Schmidt, P. Wilh.: Ursprung der Gottesidee, Bd. X. Münster 1951 (im Erscheinen begriffen).

Schram, Mariage = Schram, P. Louis, CICM: Le mariage chez les T'ou-jen du Kan-sou. Variétés Sinologiques, No. 58. Changhai 1932.

Schröder, Ying-hsi = Schröder Dom.: Ying-hsi, Bewillkommnung der Freude. Anthropos 41/44, 1946-49.

— — Herbstdankopfer = ders.: Das Herbstdankopfer der T'u-jen im Sining-Gebiet. Anthropos 37/40, 1942-45.

— — Hochzeitslieder = ders.: Einige Hochzeitslieder der Tujen. In: Folklore Studies (Sondernummer). Tokyō 1951. (Im Erscheinen begriffen.)

Schulemann, Dalailamas = Schulemann Günth.: Die Geschichte der Dalai Lamas. Heidelberg 1911.

Shen-hsien t'ung-chien. Chinesisch. Götterspiegel, eine taoistische Göttergeschichte, 18. Jahrhundert.

Shirokogorov, Psychomental Complex = Shirokogoroff S. M.: Psychomental Complex of the Tungus. London 1935.

Sining-Chronik = *Hsining hsin fu-chih.* Chinesisch. 18. Jhd.

Stuart, Materia Medica = Stuart G. A.: Chinese Materia Medica. Shanghai 1911.

Tafel, Tibetreise = Tafel A.: Meine Tibetreise, 2 Bde. Leipzig 1914.

Volpert, Ureinwohner = Volpert Ant.: Etwas über die T'u-yen, die Ureinwohner von Westkansu. Anthropos 18/19, 1923/24.

Erster Teil: Das religiöse Brauchtum

I. Einleitung *

1. Der Name der Tujen

In der europäischen Literatur werden die Leute der in Frage stehenden Volksgruppe gewöhnlich *Tujen* (*Turen*, *T'ou-jen*, *T'u-jen*) genannt. Das ist der Name, den ihnen auch die Ch'inghai-Chinesen beilegen. *Tujen* heißt soviel wie Eingeborner, Mann vom Orte. Das chinesische *t'u* bedeutet Ort, Boden, Erde; und das *jen* bedeutet Mensch, Mann, Leute. Die Chinesen haben ihnen diesen

---

* Die Anmerkungen ([1], [2], [3] etc.) finden sich in dieser Arbeit nicht als Fußnoten, sondern als selbständige Unterkapitel und zwar jedes Mal unter der Überschrift „Anmerkungen". Vgl. zu diesem Kapitel p. 17.

Namen gegeben, weil bei ihrer Einwanderung diese Leute schon vorhanden waren. Sie wenden diese Bezeichnung auch auf andere Völkerschaften des Grenzgebietes an, z. B. in Szechuan ; damit ist über die ethnische Bestimmung nichts ausgesagt. Man darf aber nicht meinen, daß nun die Tujen tatsächlich die ersten Einwohner jener Gegend sind, wie P. A. Volpert es getan hat ; vgl. Volpert : Etwas über die *T'u-yen*, Ureinwohner Westkansus (Anthropos 18/19. 1923/24). Sie sind ihrer Tradition zufolge ebenfalls eingewandert, aber vor den Chinesen.

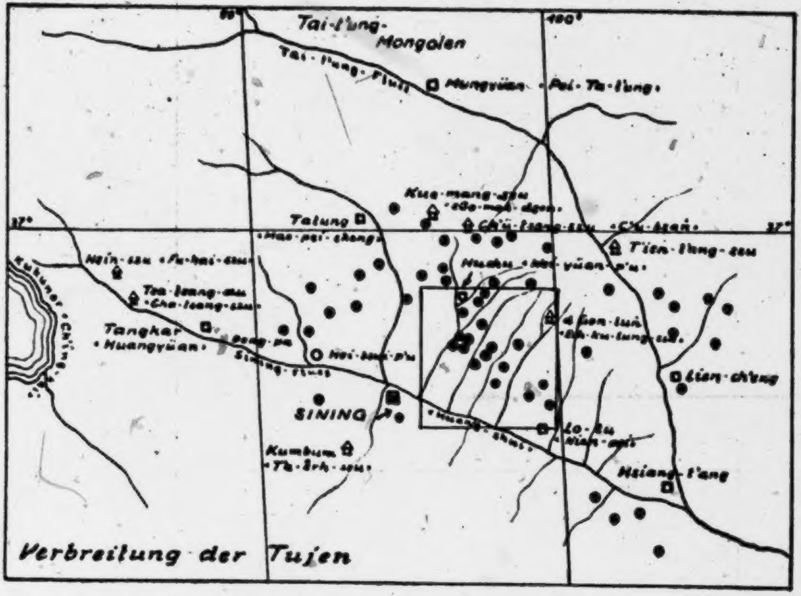
Im übrigen werden noch folgende Namen gebraucht : *Dalden*, *Dolden*, *Daldy* (Przewalski ; Grum-Gržimajlo u. a.) ; ferner *Dchiahour* (Huc und Gabet) ; Kansu-Mongolen, Mongols of Kansu (De Smedt und A. Mostaert) ; Monguor (De Smedt und Mostaert). A. Mostaert möchte das Wort *Dalden* vom mongolischen *Dolot* ableiten, womit die Mongolen die Tujen benennen ; vgl. Mostaert, The Mongols of Kansu, p. 84 ; DMF, p. II (1).

Die Tujen selber bezeichnen sich mit *Mongol kun* (mongolische Menschen) oder *tsigan Mongol* (weiße Mongolen) im Gegensatz zu den andern Kukunor-Mongolen, die sie *xara Mongol* (schwarze Mongolen) nennen. Der von P. A. Mostaert eingeführte Name *Monguor* geht auf diese Selbstbezeichnung zurück ; die von ihm fixierte Dialektvariante spricht das *l* nach *r* hin und hat vor dem offenen *o* noch einen *u*-Vorschlag. Die benachbarten Tanguten gebrauchen für die Tujen den Namen *Karloṅ*, der offenbar tibetischen Ursprungs ist. In der tibetisch geschriebenen Geographie des sMin-'Gyur (Minchu)-Hutuktu wird der Tujen-Stamm *rGya-Hor* genannt, gesprochen *Dyahor*, was also die gleiche Bezeichnung ist, die Huc und Gabet benutzen. Auch heute noch ist dieser Ausdruck beim Volke im Gebrauch, welches ihn mit dem derben chinesischen Wort *tsa-chung* (Misch-Same), Bastard, wiedergibt.

An alle diese Namen knüpfen sich verschiedene Erklärungstheorien, die nicht hierher gehören. Keine Bezeichnung ist restlos eindeutig. Am ehesten kämen noch in Frage *Chiahor* und *Monguor*. Da aber *Tujen* am meisten eingebürgert ist, sei dieser Name auch an dieser Stelle weiter gebraucht. Das passendste wäre jedoch, die Selbstbezeichnung der Tujen anzunehmen : Weiß-Mongolen.

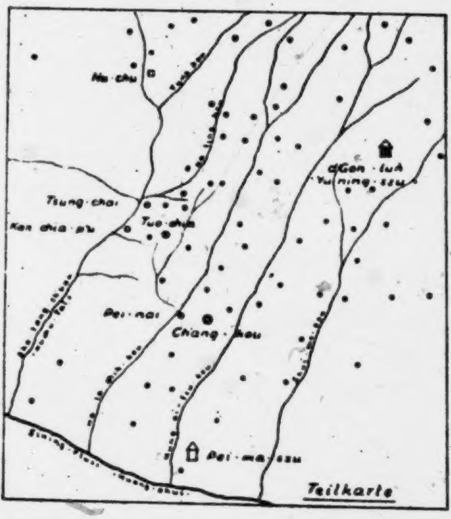
2. Die Verbreitung der Tujen

Das Hauptverbreitungsgebiet der Tujen in der heutigen Ch'ing-hai-Provinz liegt südlich vom Richthofen-Gebirge, und zwar im Dreieck, das vom Sining- und Taitungfluß gebildet wird. Das Kernstück in diesem Dreieck bilden die nördlichen Seitentäler des Siningflusses, nämlich das Sha-t'ang-ch'uan, das Ha-la-chih-kou, das Hung-nai-tzu-kou und das Shui-mo-kou. Fast der ganze Bereich gehört zur Stadt Huchu, welche im Oberlauf des Sha-t'ang-ch'uan liegt. Außer im Kreise Huchu siedeln die Tujen vorwiegend noch in dem Kreise Minho und als kleinere Gruppen in den Kreisen Lotu, Tatung, Kungho. Ihren Wohnbereich nennen die Tujen selbst *Amdo* (tibetisch). Ihre Gesamtzahl läßt sich nicht genau angeben, da die amtlichen Statistiken unzuverlässig sind. Ein Abriß einer Ch'inghai-Chronik (1943) setzt



Tai-t'ung-Mongolen
Tai-t'ung-Fluss
Mungyüan
Pei-Ta-t'ung
Kuo-mang-szu
Talung
Mao-pei-shêng
Ch'ü-t'an
T'ien-t'ang-szu
Hsin-szu
Fu-hai-szu
Tsa-tsang-szu
Cho-tsang-szu
Tangkar
Huangyüan
Huchu
Wei-yüan-p'u
dGon-lun
Êrh-ku-lung-szu
Hai-tsui-p'u
Sining-Fluss
Lien-ch'êng
SINING
Kumbum
T'a-êrh-szu
Lo-tu
Nien-pei
Hsiang-t'ang
Verbreitung der Tujen

Nach einer Karte aus: Anthropos 24. 1929, p. 144/45.



Hu-chu
Tsung-chai
Kao-chia-p'u
Tuo-chia
Pei-nai
Chang-kou
dGon-lun
Yu-ning-szu
Pei-ma-szu
Sining-Fluss
Teilkarte

⌂ Klöster.

□ Chinesische Städte.

○ Chinesische Dörfer.

● Tu-jen - Siedlungen.

✳ Tuo-chia 朵家, die Heimat des Gewährsmannes.

◉ Ch'ang-kou 長溝, die Heimat des jetzigen T'u-kuan Hutuktu, angeblich auch des lCañ-skya-Hu-tuktu ལྕང་སྐྱ.

⌂ dGon-luṅ དགོན་ལུང, Êrh-ku-lung-szu 兒郭隆寺 oder Yu-ning-szu 佑寧寺, das Tujen-Kloster Rĕgulŏṅ (Rgulŏṅ).

ihre Gesamtzahl für Ch'inghai schätzungsweise auf 27 000-30 000 fest ; vgl. Hsü Kung-wu : *Ch'ing-hai chih-lüeh.* Andere Statistiken jüngster Zeit, besonders die der Zeitschrift *Hsi-pei-t'ung-hsün,* sind mir verloren gegangen. Die von P. M. Hermanns angeführte Zahl scheint mir zu tief gegriffen ; s. Hermanns, Nomaden, p. 30.

Religiöses und geistiges Zentrum der Tujen des Kreises Huchu ist das Kloster dGon-luṅ, in der Tujensprache *Rĕgulŏṅ* genannt[1] (*Rgulŏṅ*).

3. Stand und Aufgabe der Forschung

Über die Tujenforschung ist nur wenig zu berichten. Die europäische Wissenschaft wurde erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf diese Völkerschaft aufmerksam, nachdem die französischen Missionare Huc und Gabet auf ihrer Tibetreise (1844-46) das Kukunorgebiet durchzogen und auch die Heimat ihres Reiseführers streiften, der ein ehemaliger Tujen-Lama war ; vgl. M. Huc, Travels, p. 281. Nach ihnen kamen auch andere Forscher mit den Tujen in Berührung ; so Przewalski (1873), Potanin (1884), Rockhill (1891/92). D'Ollone besuchte eine verwandte Volksgruppe in Südkansu (1906), aber nicht die Tujen von Ch'inghai. Ebenso hielt sich Mannerheim nur bei den Shera-Yögur auf, die man gerne mit den Tujen in Beziehung setzen möchte. 1905-1908 machte A. Tafel seine Tibetreise und besuchte kurz die Tujen in der Gegend des heutigen Huchu. Filchner ist auf seinen Reisen nicht im Gebiet der Tujen gewesen, obwohl er Bilder von ihrer Tracht bringt. Die von diesen Forschern verfaßte Literatur im einzelnen anzuführen, erübrigt sich. Für nähere Angaben sei auf den Aufsatz von A. Mostaert verwiesen : The Mongols of Kansu ; vgl. Literaturverzeichnis am Anfang dieser Arbeit. Mostaert erwähnt aber nicht A. Tafel.

Alle diese Reisenden haben keine besondern Studien über die Tujen betreiben wollen, weshalb auch ihre Berichte nur kurz und mehr oder weniger allgemein gehalten sind, wie es eben bei großen Reisebeschreibungen nicht anders möglich ist. Sie begnügen sich meist mit Angaben über Kleidung, Sprache, Ortsnamen und die mutmaßliche Herkunft. Verhältnismäßig umfangreich ist das Kapitel, welches Tafel den Tujen widmete ; s. Tibetreise, Bd. I, pp. 241-257. Tafel muß gute Berichterstatter gehabt haben, daß er bei seinem zweitägigen Aufenthalt in Wei-yüan-pu so zuverlässig berichten konnte. Seine kurze Darstellung orientiert zwar ziemlich gut über die Fragen, die mit den Tujen zusammenhängen, ergeht sich jedoch zu viel in umstrittenen Hypothesen über die Geschichte. Auch sie bietet, wie die oben angeführten Berichte, praktisch wenig Stoff, aus dem sich ein Bild über die Kultur der Tujen gewinnen ließe.

Die eigentliche Erforschung der Tujen setzt erst mit den Scheutvelder-Missionaren ein, die anfangs unseres Jahrhunderts im Amdo-Gebiet ihre Arbeit aufnahmen. P. De Smedt gab sich bald an die Erlernung der Tujensprache und sammelte umfangreiches linguistisches Material, das er mit dem bekannten Mongolisten P. A. Mostaert zu drei großen Werken verarbeitete : die Phonetik (Anthr. 24/25), das Monguor-Französische Wörterbuch

(Peking 1933), die Monguor-Grammatik (Peking 1945). P. L. SCHRAM studierte die sozialen Verhältnisse der Tujen und veröffentlichte eine Monographie über die Heirat (Shanghai 1932). Alle diese Arbeiten erschienen, nachdem die Scheutvelder Missionare ihr Kansugebiet wieder aufgegeben hatten, das sie den Steyler Missionaren überließen. Nach ihrem Weggang geriet die Erforschung der Tujen wieder ins Stocken. Die Sprache war bereits ziemlich gut erfaßt. Es fehlten aber noch die Aufnahme der reichen Volksliteratur und der Vergleich mit den andern Tujendialekten in Kansu. Für die Soziologie war ebenfalls ein gutes Fundament gelegt. Jedoch die andern Bereiche waren noch nicht in Angriff genommen, so vor allem die Religion und materielle Kultur (Wirtschaft, Kleidung).

Als der Verfasser nun 1946 in jenes Gebiet kam, wollte er darum gerade an diesen Punkten ansetzen. Die Tujen sind bereits weitgehend sinisiert. Aber in ihrer Sprache, Religion und Kleidertracht konnten sie bis in die jüngste Zeit noch eine große Eigenständigkeit bewahren. Daher wurden vor allem die Sagen und Lieder aufgenommen, die religiösen Gebräuche studiert und die Tracht der Tujenfrauen beschrieben. Am anziehendsten erschien dem Verfasser die Religion, welche in der folgenden Arbeit behandelt werden soll. Die Darstellung ist nicht endgültig, wie weiter unten immer wieder deutlich wird ; aber sie bringt doch das Grundlegende und Wesentliche.

Weil es nun über diesen Gegenstand fast keine literarischen Berichte gibt, mußten die lebendigen Quellen ausgenützt werden, welche dem Verfasser in seinem dreijährigen Aufenthalt (bis 1949) neben eigenen Beobachtungen zur Verfügung standen. Das waren in der Hauptsache ein hervorragender Tujen-Mann, ein lebendiges Buch seines eigenen Volkstums, und ein Tujen-Sänger mit einem Riesenschatz an Sagen, Märchen und Liedern.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile. Der erste ist eine kritische Darstellung der aus den Quellen gewonnenen Tatsachen, wobei einleitend die Haupt-Quelle selbst (der Gewährsmann) zu kennzeichnen ist. Der zweite Teil bringt die theoretischen Ergebnisse aus diesen Tatsachen, nämlich den Versuch, ein Gesamtbild der Religion zu zeichnen und die Schichten aufzuweisen, aus denen sie gebildet wird. Es handelt sich also nicht nur um einen freien Feldbericht, sondern auch um eine systematische Aufnahme des religiösen Bestandes und dessen Auslegung. Zu bedauern ist, daß diese Arbeit an Ort und Stelle wegen der plötzlich einbrechenden Unruhen abgebrochen werden mußte ; und nur der Hilfsbereitschaft seiner Konfratres verdankt der Verfasser die Sicherstellung des gesammelten Materials. Neben den PP. EICHINGER und GRÜNEWALD, S. V. D., sei hier besonders des P. RICH. HAAS, S. V. D., gedacht, den bald darauf in der Kukunor-Steppe ein gewaltsamer Tod ereilte.

4. Die Quellen (der Gewährsmann)

Der Gewährsmann stammt aus Tuo-chia, d. h. Tuo-Heim, etwa 1 *km* östlich von Chi-chia-ling, das am Bergwege von Kan-chia-pu (im Sha-t'ang-ch'uan) nach Pai-nai (im Ha-la-chih-kou) liegt. Tuo-chia hat seinen Namen von der Sippe des Gewährsmannes und umfaßte früher vielleicht vier Gehöfte, von denen aber ein Teil durch einen Bergrutsch zerstört wurde. Jetzt sind nur noch zwei Höfe und der Tempel übrig. Die Tuo waren nicht immer hier ansässig. Sie stammen aus der Nähe des Tujenklosters Rgulöṅ, wo sie noch vor 100 Jahren zwei große Pferdeweiden besaßen. Später zog einer der Ahnen in die Nähe von Chi-chia-ling und bebaute das ziemlich ausgedehnte Bergland, welches dem Kloster tributpflichtig war, heute aber Privatbesitz der Tuo-Familie ist und dem Kreise Huchu Steuern zahlt. Es sind etwa 200 chinesische Morgen Land.

Der Bericht hat in erster Linie Geltung für diese Gegend, nämlich für die Tujendörfer Chi-chia-ling, Ta-yang-chüan, Hsiao-yangchüan, Sha-pa-kou bis hinein ins Na-ling-kou. Da aber nach eigener Beobachtung und der Aussage des Gewährsmannes die Sitten im Kreise Huchu ziemlich einheitlich sind, läßt sich der Geltungsbereich weiter ausdehnen, und zwar auf die Dörfer zwischen Huchu und Rgulöṅ. Diese Dörfer haben unter sich einen sehr regen Verkehr und sind weitgehend miteinander verwandt. Zahlenmäßig wäre mit diesem Bericht etwa ein Viertel aller Tujen des Sining-Gebietes erfaßt und zwar in einem Gebiet, das allgemein als ihr Verbreitungszentrum gilt.

Der alte Tuo ist Sippenältester und hat noch zwei jüngere Brüder, die mit ihm, seinen Söhnen, Sohnsfrauen und Enkelfamilien zusammen wohnen. Mit seinem Vornamen heißt er *yiṡula*, d. h. Berggeist, weil er bei der Namengebung dem Berggeist geweiht wurde. Er ist im Zeichen des Schafes geboren und zwar im zweiten Monat; das ist nach europäischer Rechnung im März 1883.

Der Alte ist, wie alle Tujen, Lamaist und hängt am Glauben und den Sitten seiner Väter. In der ganzen Umgebung ist er als einer der wenigen bekannt, die sich noch sehr gut im überlieferten Brauchtum auskennen. Darum lädt man ihn überallhin als Zeremonienmeister, Festredner, Opfervorsteher und Sänger ein. Fragt man in jener Gegend jemanden nach Sitten und Gebräuchen, dann erhält man gewöhnlich die Antwort: „Geh zum alten Tuo, der weiß es am besten."

Dazu besitzt er den Vorteil, der unter den Tujen selten ist, daß er die chinesische Klassikerschule absolviert hat. Er kann sehr gut lesen und schreiben, besser als die meisten der chinesischen Nachbarn. Geschichtsbücher, Klassiker, Ortschroniken usw., die zum Teil in der Literatensprache geschrieben sind, versteht er ohne Schwierigkeit. Die Fandse-Sprache beherrscht er nicht so, daß er fließend sprechen könnte. Aber er kennt die Termini der Lamas und weiß ziemlich gut bei einem Wort zu unterscheiden, ob es echtes Tujen oder ein Fandse-Wort ist. Er selber hat in seiner Jugend in chinesischen Zeichen eine Menge Fandselieder aufgezeichnet, die er übersetzen und erklären kann, auch einige Sagen und Reden. Von der Tujensprache behauptet er, sie sei früher auch geschrieben worden, nur habe man die Schrift verloren. — Die Sprache der Kukunor-Mongolen spricht er nicht. Er meint aber, man könne sie zur Not verstehen. Die Tujen wohnen auch zu weit von diesen Mongolen weg; nur die in der Nähe von Huchu haben über das Kloster Kuo-mang-szu hinaus eine lockere Verbindung mit den Mongolen am Tai-t'ung-Fluß.

Es war im Anfang nicht leicht, den Alten, der seit 20 Jahren nicht einmal mehr in dem nahegelegenen Sining war, zu mir auf die Missionsstation nach Kan-chia-pu einzuladen, obwohl der Weg nur zwei Reitstunden betrug. Im Spätherbst 1946 kam er einmal nur für einen Tag. Ich frug ihn damals über das Herbst-Dankopfer aus; das Ergebnis war ein Artikel, welcher im „Anthropos" 37/40 erschien. Der Alte wurde nicht klug daraus, was ich vorhatte. Zudem hatte ich ihn nicht respektvoll genug behandelt und den Fehler begangen, daß ich ihm nicht genug Branntwein anbot. Ich kannte ja noch nicht das Sprichwort der Chinesen: *t'u-jen chien chiu, chia-la chien liu*; frei übersetzt: „Die Tujen sind scharf auf Branntwein wie Ziegen auf Grünes."

Erst nach einem Jahre kam ich wieder in Fühlung mit ihm. Damals feierte ich in einer benachbarten Gemeinde ein Fest und ließ den Alten durch einen Boten zum Hammelessen einladen. Er erhielt den Ehrenplatz neben mir, tat sich gütlich am Fleisch und wurde von einem nach dem andern zum Trinkspiel aufgefordert, wobei er reichlich auf seine Rechnung kam. In diesem gehobenen Zustand verhandelte ein alter Chinese, sein ehemaliger Klassengenosse, mit ihm und erreichte die Zusage, daß er für einige Tage bei mir in der Station wohnen wolle. Als er hierauf im Januar 1947 erschien, wurde er aufs freundlichste empfangen. Er saß mit mir zu Tisch und bekam soviel Gerstenwein als ihm lieb war, wovon er aber auch eine gehörige Menge vertrug. Beim Abschied am Nachmittag schenkte ich ihm Zucker, Korinthen, Gebäck, Wurst und Zigarren, alles Sachen die dort nicht alltäglich sind, womit er zu Hause, wie er sagte, die Großzügigkeit des Europäers bewies, der ihn als vollen, ebenbürtigen Menschen behandelt habe. Als ich dann noch bei den Missionsschwestern eine kostenlose Krankenbehandlung für ihn und seine Frau veranlaßte, war sein Mißtrauen geschwunden; er erschien von da an immer wieder für einige Tage bei mir, und zwar genau auf das abgemachte Datum, was bei diesen Leuten erstaunlich ist.

Hier sei zur Ehre des Alten gesagt, daß er nachher überaus anspruchslos war. Er hielt auf seine Ehre und wollte ernst genommen sein. Im übrigen wohnte er mit den Angestellten der Missionsstation im gleichen Raum, schlief auf gleichem Kang und aß das gleiche Essen, obwohl ich ihm ein eigenes Zimmer und eigene Kost anbot. Er meinte: „Für mich alten Bauern paßt das nicht; ich will mit deinen Leuten zusammen sein, damit ich Gesellschaft habe." Nur an bestimmten Tagen, z. B. bei Festen oder Besuch, mußte er einen ordentlichen Trunk haben. Das regte ihn sehr zum Erzählen an, wodurch ich auf allerlei Dinge aufmerksam wurde, die ich mir merkte, um nachher mehr darüber zu erfahren.

Der Alte erhielt keinen festgesetzten Lohn. Er sagte: „Wir zwei sind jetzt aneinander gewöhnt wie Freunde. Wenn du mir ab und zu ein Stück Tuch gibst für Kleider, dann soll es schon recht sein." Es war eben Sache des Gesichtes. So bekam er denn ab und zu Tuch für sich und seine Enkel oder, wenn er krank war, einige Medikamente. Oder ich schenkte ihm zum Herbstfest ein Paar Spruchrollen, kaufte Tusche und Papier, schickte ihm ab und zu ein Krüglein Wein usw. Andererseits machte er mir an den üblichen Feiertagen seine Aufwartung oder schickte Gebäck, ein Stück Fleisch, etwas Milch, so wie es zwischen guten Bekannten Brauch ist. Führte sein Weg zufällig an meiner Station vorüber, dann kam er kurz herein, um sich nach mir zu erkundigen. Auch seine Verwandten stiegen öfters ab, wenn sie ihre Säcke zur Wassermühle im Tale brachten, vor allem dann, wenn der Alte gerade da war. So versammelte sich mitunter eine ganze Menge Tujen, Männer, Frauen und Kinder im Hofe und waren zu Gast. Sie erzählten, sangen und lachten, und ich mußte sie gegen ein Entgelt an Weizen photographieren. Auf diese Weise war ich bald bei ihnen in den Bergen bekannt.

Eines Tages brachte mir der Alte einen jungen Mann heran und sagte: „Hier ist ein Tochtermann von mir; der kann alle Tujenlieder auswendig und weiß viele Sagen. Wenn du willst, wird er alles diktieren. Auch Bilder kann er malen." Natürlich wollte ich. So brachte ich eine ganze Reihe Lieder, Märchen und Mythen zu Papier, darunter auch die Gesersage. Er malte mir dazu eine Serie Bilder und sang mit unermüdlicher Geduld die einzelnen Melodien vor, bis ich sie auf der Flöte nachspielen und aufzeichnen konnte. Wenn wir dann abends bei einem Kruge Wein zusammen saßen, sangen die beiden Männer ihre Lieder, und ich blies die Flöte dazu. Dann fühlten sie sich wohl und meinten: „Nächstens werden wir alle herkommen, Männer, Frauen, Buben und Mädel; du schlachtest ein Schaf und sorgst für den Gerstenwein; und wir werden tanzen und singen."

Leider kam es nicht mehr soweit! Die Zeitereignisse machten einen längeren Aufenthalt nicht mehr möglich. Am 1. Juli 1949 nahm ich Abschied von den lieben Leuten, wie wir meinten, nur für einige Wochen. Tatsächlich aber sollte ich sie nicht mehr wiedersehen. Im Herbst des gleichen Jahres starb der alte Tuo, und mit ihm sank ein Stück alten Wissens ins Grab.

Meine Berichte über das Leben der Tujen sind also unvollständig, weil vorzeitig abgebrochen. Auch ging die Sammelarbeit nicht der Reihe nach. Bald diktierten die beiden nur Lieder. Bald erzählte mir der Alte von den Sitten; bald mußte ich für einige Wochen fort; bald drängte bei ihnen die Feldarbeit, so daß sie monatelang ausblieben. Zwischendurch konnte ich einiges selber beobachten und die Berichte kontrollieren; oder ich traf andere Tujen und ließ mir von ihnen erzählen.

Immer wieder fand ich, daß die Berichte des Alten die genauesten, reichhaltigsten und zuverlässigsten waren. Als ich einmal einen Teil der Altersweihe beobachten konnte, frug mich der Alte gleich: „Na, wie war es? Nicht wahr, ich habe doch alles richtig erzählt?" Er stand auf dem Standpunkt: „Ich alter Mann lüge nicht mehr." Mitunter sagte er auch: „Was ich sage, ist wahr; was ich nicht weiß, sage ich nicht. Ich habe alles selber daheim mitgemacht, geleitet und gesehen. Frag die andern." Er konnte mich auch vor andern warnen: „Was der sagt, ist nicht ganz richtig, der übertreibt; das ist noch ein junger Bursche." Auch unter seinen Landsleuten galt der alte Tuo als ein ehrlicher Mann; besonders sein Klassengenosse betonte dessen Zuverlässigkeit. Er vertrat auch mir gegenüber seine Auffassung, wenn ich meinte, ich hätte etwas so und so gesehen: „Pater, du hast dich vertan." Von einer Schönrederei mir zuliebe war wenig zu merken.

Als er einmal schwer krank war und mehrere Monate nicht aufstehen konnte, äußerte ich vor andern: „Wie schade, wenn der alte Tuo stürbe; er ist ein so ehrlicher, guter Mensch." Das hat man ihm später erzählt und es tat ihm sehr wohl. Wie ich einmal unbemerkt von meinem Zimmer aus feststellen konnte, bestärkte ihn das in seinem Ehrgefühl: „Was? Der Pater sagt, ich sei ein ehrlicher Mann. Ich bin es mir schuldig, daß ich die Wahrheit sage."

Das Haupthemmnis bei ihm war die Angst vor der Lächerlichkeit. Es dauerte lange, bis er sicher war, daß ich ihre Sitten achtete, nicht verurteilte und nicht als rückständigen Aberglauben brandmarkte. Man kann sich hierin auf die Dauer nicht verstellen. Mit sicherem Gespür merken es die Einheimischen, ob man ihnen mit Wohlwollen und Hochachtung entgegentritt oder ob man sich ihnen überlegen dünkt. Da der Alte kein Dummkopf war und auch manches chinesische Buch gelesen hatte, wußte er z. B. daß die Chinesen ihre Randvölker gerne als Barbaren abtun. Auch war ihm bekannt, wie die chinesische Umgebung die Tujen als rückständige „Eingeborne" belachte. Und schließlich hatte er gehört, daß die Christen vieles als Aberglauben bezeichnen, was den Tujen und den Chinesen lieb und teuer ist. So ist es verständlich, wenn er mitunter sagte: „Pater, wundere dich nicht, wenn ich das und das erzähle. Wir glauben daran." Oder: „Bitte, lache nicht darüber, wenn wir so etwas tun." Von seiner Seite aus wurde dieses Hemmnis weitgehend durch die echt tolerante Einstellung des Asiaten überbrückt: „Alle Religionen sind gut. Das Ziel ist gleich, nur die Wege sind verschieden." Von meiner Seite aus war die Haltung maßgebend, daß man jedes Menschen Überzeugung achten soll, der es ehrlich meint, auch wenn er objektiv auf falschem Wege sein mag. Dasselbe gilt auch für die Religion. Und wenn ich dem Alten sagte: „Ich glaube dies und dies, du glaubst das und das; aber darum bin ich doch nicht besser als du; es kommt auf das Gewissen an", dann stimmte er gerne zu. Es wurde auch nie der Versuch gemacht, ihn religiös zu beeinflussen. Vom Christentum wußte er wenig. Er empfand es aber auch nicht als Geheimnistuerei, wenn er sich bei meinen Leuten erkundigte. Sie betonten ihm stets: „Du kannst alles sehen und hören, was wir tun. Wir haben keine Geheimreligion. Alles sagen wir dir. Wenn du unsere Bücher lesen willst, kannst du sie haben." Eines Tages kam er mit der Frage: „Soll ich nicht Christ werden?" Ich sagte ihm: „Das hängt von dir ab. Das Herz des Menschen kann man nicht zwingen. Jeder soll nach seiner Erkenntnis handeln."

Sehr erleichtet hat es seine Offenherzigkeit, daß er so manche Ähnlichkeit zwischen den christlichen und Tujen-Zeremonien fand. So war er über die Feuerweihe an Karsamstag ganz überrascht. Er sah in der Kirche Altäre, Heiligenbilder, eine Öllampe. Er sah, wie sich die Christen auf die Knie warfen. Er wußte: auch wir opferten Brot und Wein, auch wir hatten einen Himmelsherrn, auch wir hatten eine heilige Mutter; auch wir verbrannten Weihrauch, hatten geweihtes Wasser, segneten Häuser und Vieh; auch wir beteten über die Kranken und salbten sie mit Öl; auch wir hatten eine Taufe; auch wir hatten eine Flurprozession und beteten den Wettersegen ; auch wir hatten einen Erlöser, ähnlich wie ihr Geser ; auch wir hatten Tempel mit feierlichem Gebet und Gottesdienst ; auch wir hatten Mönche und Nonnen ; auch wir hatten gute Engel und böse Dämonen.

So fühlte sich der Alte in unserer Umgebung immer mehr heimisch, wenn er auch nicht mehr vom Christwerden sprach. Am Schlusse war sein Urteil jedoch : „Euere Religion ist besser. Ihr helft den Menschen."

Unsere gegenseitige ehrliche Hochachtung hatte die Folge, daß mich der Alte in seinem Bekanntenkreis, vor allem bei den Lamas, ins rechte Licht rückte. Sie betrachteten mich als einen, der selber Religion hat und sich nicht über ihre Götter und Mönche lustig macht. So wurde ich denn auch eines Tages von einer Tujenfamilie als „Beter" für eine Leichenfeier eingeladen, was ich jedoch ablehnte. Kam ich in die Tujen-Lamaserie, dann wiesen mir die Mönche einen sauberen Raum an für die Messe. Sie verstanden, wenn ich für das „Opfer" reines Wasser erbat, wenn ich keine Störung liebte. Dann stellte ich ein Kreuz vor die Bilder der lamaistischen Gottheiten und feierte im Beisein von neugierigen, aber stillen Lamas das Meßopfer. Und wie ich niemals erwartete, daß sich die Leute z. B. hinknieten oder sonstwie Zeichen der Ehrfurcht gaben, genauso wenig erwarteten sie ein ähnliches Entgegenkommen von uns. Wenn übrigens gewisse Reisende berichten, wie sie sich hätten weissagen lassen oder wie sie sich von dem und jenem Hutuktu den Segen geholt hätten usw., so macht das auf die Bevölkerung nur wenig Eindruck, abgesehen davon, daß die Leute ein solches Verhalten durchschauen und oft nur als eine überflüssige Anstandsgeste gelten lassen.

Trotzdem ich auf dieses gute Einvernehmen hin allerlei zu sehen und zu hören bekam, weiß ich doch recht gut, daß ich lange nicht alles erfahren habe. Niemand wird gerne einem Ausländer alle Schattenseiten seines Volkes oder heikle Dinge erzählen. Das war bei dem ausgeprägten Ehrgefühl des Alten auch nicht anders zu erwarten. Er war z. B. nicht zu bewegen, die bekannten Berglieder zu diktieren, die oft recht derbe Anzüglichkeiten bringen. Dann sagte er : „Für mich Alten paßt das nicht, für dich auch nicht. Ja als ich jünger war ..." Tatsächlich sind jüngere Leute diesbezüglich freier. Aber auch dann fragen sie noch : „Sind auch keine Frauen in der Nähe ?" Nicht zu übersehen ist, daß der Alte genau wußte, daß meine Aufzeichnungen auch ins Ausland kommen sollten. Er erzählte mir von dem Gewährsmann des P. De Smedt, der diesem geholfen habe, Bücher zu schreiben und sogar weit fort in der Mongolei gewesen wäre. — Gewöhnliche ungebildete Bauern lassen sich leicht mit der Bemerkung abfinden : „Wenn du nach Europa kämst, würdest du da nicht fragen, was sie dort essen und trinken und was sie für sonderbare Sitten haben ? Was für Lieder sie singen, welche Götter sie verehren ?" Und man kann tatsächlich oft von den Leuten hören : *K'an i-ko jê-nao, k'an i-ko hsi-ch'a*, d. h. „Laßt uns mal den Trubel anschauen und was Seltenes sehen." Bei dem Völker- und Religionsgemisch in Ch'inghai sind die Leute hierin viel großzügiger.

Der Alte war sich sofort darüber klar, daß meine Aufzeichnungen ein Buch bilden würden. Und er war stolz darauf, dabei mitzuhelfen : „Ihr Europäer seid zu bewundern. Wir Tujen tun nichts, um unsern Nachkommen unsere Geschichte aufzubewahren. In einigen zehn Jahren sind wir Chinesen geworden; dann weiß man nichts mehr von unserer Sprache, unsern Sitten, unserer Religion. Und du willst nun alles aufschreiben, damit nichts vergessen wird; dein Verdienst ist groß."

Ein anderes Hindernis bei der Aufnahme war das Alter des Gewährsmannes. Er ermüdete sehr leicht, machte Abschweifungen, konnte mitunter in der interessantesten Erzählung plötzlich fragen: „Lebt dein Vater noch? Wie alt ist er? Gehst du nächstens an den Kukunor?" — und dann verlief sich alles in einer zwanglosen abwegigen Unterhaltung. Oder er fühlte sich auf einmal unwohl, wollte gleich schlafen gehn usw. Offenbar hatte er etwa diese Einstellung: Ich bin hier bei einem guten Bekannten zu Gast, so wie bei meiner Sippe; man redet über dies und jenes, geht heim, wann man will, kommt wieder ... So kam es auch vor, daß er sich einstellte, wenn ich nicht zu Hause war, nur um die Leute zu besuchen, mit denen er so bekannt war. Als Sippenvater an ein freies, eigenherrliches Leben gewöhnt, war ihm aller Zwang verhaßt.

Schließlich ist noch zu berücksichtigen, daß es für einen Einheimischen nicht leicht ist, gerade das herauszugreifen, was dem Fremden wissenswert erscheint. Ihm ist alles selbstverständlich. Und auch der Fremde kann nicht auf einmal, auch nicht beim dritten und vierten Male alle Einzelheiten erschöpfend fragen. Aber auch hierin kam mir der Alte soweit wie möglich entgegen.

5. Die Aufnahme

Die Unterhaltung und Befragung geschah immer auf Chinesisch, eine Sprache, die alle Tujenmänner und fast alle Tujenfrauen sprechen, außer wenn sie unter sich sind. Heute sind in den meisten Dörfern Schulen, in denen Chinesisch die vorgeschriebene Unterrichtssprache ist. Da ich die Tujensprache erst lernen wollte, kam auch nur das Chinesische in Betracht; und bei unserer beiderseitigen Vertrautheit mit dieser Sprache war die Möglichkeit eines Mißverstehens sehr gering. Bei etwaigen Unklarheiten des Dialektes konnte der Alte immer die entsprechenden chinesischen Schriftbezeichnungen angeben; er erklärte dann den Sinn in verschiedenen Wendungen.

Der Alte ging davon aus, daß ich die Tujen-Sprache lernen wollte. Darum diktierte er mir über einen bestimmten Gegenstand kurze Sätze, die ich notierte; z. B. „Der Lama kommt. Man fegt das Haus. Man verbrennt Weihrauch. Die Lampen stellt man auf den Tisch, usw. ..." Leider habe ich diese Sätze nicht aufbewahrt. Danach gab er mir auf Chinesisch eine Wiederholung des Sinnes; einige Worterklärungen schlossen sich an. Das war jedesmal der erste Bericht. Diesen schrieb ich sofort in Deutsch auf. Manchmal fiel er sehr knapp, manchmal etwas länger aus. Immer aber war kurz und bündig der Gang einer Handlung, die Eigenart einer Zeremonie usw. zusammengefaßt. Da es mir aber tatsächlich nicht zuerst auf die Sprache ankam, sondern auf den Inhalt, frug ich nach jedem Bericht ergänzende Einzelheiten; bisweilen sofort anschließend, bisweilen erst im Laufe des Tages oder sogar nach mehreren Tagen, so wie es meine Berufsarbeit erlaubte.

Diese Einzelheiten fügte ich unter den entsprechenden Stichworten dem Erstbericht bei. Anfangs ließ ich auch die Tujenwörter im Text. Später aber setzte ich sie unter dem Stichwort „Ausdrücke" an den Schluß eines jeden Kapitels. Selbstverständlich begriff auch der Alte bald, daß es mir in erster Linie auf die Sache und nicht auf die Worte ankam. Darum überraschte er mich eines Tages mit folgender Bemerkung, welche die Grundlage zur Einteilung des Ganzen bot: „So, jetzt werde ich dir zuerst erzählen, was wir für das Glück der Familie tun, für das Glück des Einzelmenschen, für das Glück der Herden und Felder."

Zu den aufgezeichneten Berichten machte ich meine eigenen Beobachtungen, frug andere, verglich mitunter die Sitten der benachbarten Volksgruppen, fand bisweilen eine Bemerkung in der Literatur, und fügte diese Ergänzungen als eigene mit Zahlen versehene Anmerkungen zu jedem Abschnitt hinzu.

So hat jedes Kapitel zwei Teile. Der erste Teil bringt zunächst einen kurzen **Bericht**, dann unter bestimmten Stichwörtern die **Einzelheiten** dazu, und schließlich die **Wörterliste**. Dieser Teil hat ausschließlich den Gewährsmann zur Quelle. Der zweite Teil ist vom Schreiber selber, nämlich die numerierten **Anmerkungen**. Sie beruhen fast ganz auf eigener Beobachtung oder anderen Quellen, die jedesmal angegeben sind.

Es ist aber nun nicht so, als wäre der erste berichtende Teil ein wörtliches Diktat, das den Schreiber jeder weiteren Mühe enthoben hätte. Er mußte vielmehr alles nach ethnologischen Gesichtspunkten mit dem Alten erarbeiten, an Hand von stets wiederkehrenden Fragen, wie sie sich in den Stichworten spiegeln. Dabei sollte, soweit eben möglich, die schlichte und klare Ausdrucksweise des Alten beibehalten werden. Immer wieder habe ich ihm die einzelnen Kapitel an Hand meines deutschen Stenogramms in Chinesisch vorgelesen: „Höre einmal zu! Jetzt lese ich dir vor, was du gesagt hast." Hatte ich etwas nicht richtig wiedergegeben, sagte er sofort: „Das habe ich nicht gesagt; das ist so und so." Manchmal kam er nach einigen Tagen wieder und frug: „Kann ich noch einmal hören, was du notiert hast? Mir ist noch etwas eingefallen, schreibe das und das hinzu." Er wußte dann jedesmal genau, auf welchem Blatt die Stelle war, obwohl er nichts davon lesen konnte; ein Beweis für seine Aufmerksamkeit und sein gutes Gedächtnis.

Manchmal mag es scheinen, als bringe die sprachliche Einkleidung dieses ersten Teiles zu sehr meine europäischen Fachausdrücke und nicht die einfache Sprache des Gewährsmannes. Das ist aber nicht der Fall; denn sowohl im Chinesischen als auch in der Tujen-Sprache finden sich solche termini technici. Chinesen und Tujen haben eigene Wörter für Trance, Betrachtung, Opfer, Libation, Gebet usw. Sie unterscheiden zwischen Schlachtung und Darbringen eines Opfers, zwischen Mönch und Laie usw. Es sind ja Anschauungen eines Volkes, das nicht nur weitgehend vom Lamaismus mit seinen reichhaltigen religiösen Formen beeinflußt ist, sondern auch in regem Verkehr mit der chinesischen Kultur steht. Darum sei betont, daß alle Wörter am Schlusse eines Kapitels, die unter dem Stichwort „Wörterliste" stehen, vom Gewährsmann stammen, samt dem Hinweis auf eine etwaige tibetische oder chinesische Herkunft [3]. Es ist nicht verwunderlich, daß so viele tibetische Fremdwörter aufgeführt werden; denn Tibetisch ist die offizielle Sprache des Lamaismus, der einen so breiten Raum im Volksleben einnimmt. Hier sei erwähnt, daß der Alte die Ausdrücke aus dem Tibetischen oder dem Mongolischen als „höhere Sprache" oder „Literatursprache" bezeichnet hat, eine Wertschätzung, die er dem Chinesischen nicht zubilligte.

Schließlich noch ein Hinweis auf die Eigenart dieser Arbeit. Sie stellt eine Volksreligion dar, und zwar die einer bestimmten Gruppe. Das besagt erstens, daß sich nicht alles für das Kukunorgebiet, auch nicht für alle Tujen, verallgemeinern läßt. Zweitens wird man keine Ausführungen über die Glaubenslehre, die offiziellen Riten oder geheimen Praktiken des klösterlichen Lamaismus und der höheren Bonreligion finden. Darüber geben die tibetischen und mongolischen Schriften Aufschluß. Es war auch nicht notwendig, die wesentliche Literatur hierüber heranzuziehen, wenigstens nicht in größerem Umfang. Zwar ist das nicht selten geschehen, aber doch nur dann, wenn es zum Verständnis der Volkssitten erforderlich schien. Mit Vorliebe wurde dabei vom Sprachlichen ausgegangen. Andererseits ist eine Darlegung der gelebten Volksreligion eine Hilfe für die Kenntnis der offiziellen Religion. Der Volksglaube mit seinen abwechslungsreichen Sitten wirft wieder neues Licht auf die Vielgestalt des klösterlichen Lamaismus, der so viele vorbuddhistische Züge aus dem mittelasiatischen Vorstellungsbereich angenommen hat.

6. Die Umschrift der Tujensprache

Der Umschrift für die Tujenwörter und die tibetisch-mongol. Fremdwörter liegt die Schreibweise des DMF zugrunde. Aus praktischen Rücksichten wurden jedoch die großen Buchstaben durch kleine ersetzt und die diakritischen Zeichen vereinfacht. Folgende Tabelle bringt zuerst die hier angewandte Schreibweise (S), darunter die von P. A. MOSTAERT im DMF (M) und darunter die Lautwerte des Anthroposalphabetes (A).

Konsonanten

	Laryngale	Velare [2]	Mediogutturale [2]	Praegutturale	Palatale	Palatalisierte [1]
S	*h*	*ġ x*	*g k*	*y*	*ž š dž tš*	*s dz ts*
M	*χ*	*Ġ χ*	*G k'*	*y*	*Ẓ ṣ DẒ ṭṣ*	*ś D́Ź tś'*
A	*h*	*g̣ x̣*	*g kh*	*y*	*ž š dž tšh*	*ś d́ź tś*

	Dentale	Dentilabiale	Labiale [2]	Liquide	Nasale
S	*d t s dz ts*	*f*	*b p w f*	*r l*	*ṅ n m*
M	*D t' s DZ ts'*	*f*	*B p' w f*	*r l,r*	*n n m*
A	*d th s dz tsh*	*f*	*b ph w ff*	*r l*	*ṅ,n n m*

---

[1] Nur vor den Diphtongen *ia, ie, iä* und vor *i*.

[2] *g̣, g, b* tragen im Anthroposalphabet (A) das Enttonungszeichen „-".

g, *ģ*, *b*, *d* sind immer stimmlos. Darum ist das Enttonungszeichen (-) überflüssig. *p*, *t*, *k*, *ts*, *s*, *tš*, *k* sind immer aspiriert, weshalb sich das Aspirations -*h* erübrigt. *d* und *t* werden nur in Verbindung mit *dz* und *ts* palatalisiert, so daß ein Palatalisationszeichen nicht notwendig ist. Dasselbe gilt für *s*, *dz*, *ts*, *sdz*, *sts*, die nur vor *i*, *ia*, *ie*, *iä* palatalisiert werden. z. B. statt des *d'źia* (nach dem Anthropos-Alphabet) steht einfach *dzia*.

Das DMF hat außer *l* und *r* noch einen Zwitterlaut, der etwa dem englischen einmal angeschlagenen *r* entspricht, und setzt dafür immer *r*. Der Dialekt in der Gegend meines Gewährsmannes hat für diesen Zwischenlaut lange nicht so viele Belege. Die Leute unterscheiden dort fast immer zwischen *l* und *r* und fast immer im Sinne des Schriftmongolischen, wie ich später feststellen konnte. Nach dem DMF kann *Ģar* „Feuer" und „Hand" bedeuten; lautlich wäre kein Unterschied. Meine Gewährsleute hingegen sagen für „Feuer" ganz klar *gal* und für „Hand" *gar*.

Das *f* ist vor *u* immer bilabial und fungiert als Bilabial gerne für das tibetische Anfangs-*b* in Lehnwörtern; z. B. *fdzaṅ* (Weihrauch) für das tib. *bsaṅs*. Ferner ist bei tib. Lehnwörtern zu beachten, daß die stummen Konsonanten der Schriftsprache meist mitgesprochen werden.

Vokale

S	*i*	*ü*	*ĕ*	*ẹ*	*ĕ*	*ä*	*a*	*ō*	*o*	*u*
M	*i*	*ü*	*ę̆*	*ę*	*ę*	*ä*	*a̠*	*ų*	*o*	*u*
A	*i*	*ü*	*ę̆*	*ę*	*ĕ*	*a̤*	*a*	*o*	*ǫ*	*u*

Die Nasale sind *ā*, *ē*, *ō*, *ǟ*. Sie kommen meist in Verbindung mit *ṅ* vor. Ein Strich über einem Vokal bedeutet Dehnung. Die Diphtonge *ie*, *iä*, *ia*, *iu*, *io* sind immer steigend. Es gibt nur einen fallenden Diphtong, nämlich *ou*; dafür ist immer *ō* gesetzt, weil das *u* fast kaum wahrnehmbar ist. Eine Besonderheit stellt der Murmelvokal *ĕ* dar. Es ist in der Umgangssprache oft schwer feststellbar, ob es sich bei leichten Silben um *i*, *e*, *u* usw. handelt, besonders bei Kasusendungen. So findet sich mitunter im Text dieses *ĕ* für *i* und neben dem eindeutigen *i* des Nominativs oder Akkusativs oder für das *u* des Dativs usw. z. B. *morĕ* neben *mori* (Pferd) oder *morinĕ* neben *morini* (des Pferdes), oder *tieṅgĕrdĕ* neben *tieṅgĕrdu* (dem Himmel) usw.

Als Umschrift für das Chinesische ist die von Giles-Wade verwandt, für das Tibetische die von Grünwedel mit Modifizierungen, für das Mongolische die von Unkrig.

Anmerkungen

[1] Der gewöhnliche chinesische Name ist Êrh-ku-lung szu, seltener Yuning szu. Über die Geschichte und Bedeutung dieses Klosters und seiner Tulkus (Ch'ang-chia und T'ukuan Hutuktu) vgl. die Ausführungen am Schlusse des zweiten Teiles.

[2] Bei Fertigstellung des Manuskriptes erfuhr ich, daß P. L. Schram noch andere Monographien über die Geschichte und Gesellschaftsordnung der Tujen in Vorbereitung hat.

II. Bräuche um Religionsdiener

1. Der Geisterspeer-Wahrsager *

Bericht

Das Wahrsagen mit dem Geisterspeer heißt wie alle andern Arten des Wahrsagens durch eine Gottheit „den Geist befragen". Es geht so vor sich:

Man holt einen Geisterspeer, falls man nicht selber einen in der Familie hat. Dann lädt man den Wahrsager ein. Er wird mit Tee und Brot bewirtet. Unterdessen fegt man den Hof und den Ort, wo die Wahrsagung stattfinden soll. Im Hofe bringt man in der üblichen Form das große Weihrauchopfer dar, welches während der ganzen Zeremonie brennen bleibt. Der Wahrsager zieht ein langes Kleid an, nimmt die Mütze ab, wäscht sich Hände und Gesicht und spült den Mund. Dann tritt er vor den Speer, der entweder in den Boden gerammt oder von einem Manne gehalten wird, und macht einen dreifachen Kotou. Er erhebt sich, faßt den Speer mit beiden Händen in der Mitte des Schaftes und hält ihn senkrecht vor sich hin. In dieser Stellung betet er das Einladungsgebet. Während dieses Gebetes steigt der Geist herab. Der Speer fängt an zu zittern und mit ihm die Arme des Wahrsagers; man hört die Schellen rasseln. Jetzt trägt der Bittsteller seine Sache vor und erhält vom Geiste im Speer Anweisung, was er zu tun hat. Der Wille und die Antwort des Geistes offenbart sich aus den Bewegungen des Speeres, z. B. durch Stampfen, Hochspringen, Schütteln. Auch der Wahrsager frägt den Speergeist und teilt dessen Antwort mit. Ist die Wahrsagung vorbei, so betet der Wahrsager das Abschiedsgebet. Der Speer beruhigt sich und steht still. Der Geist ist fort, und der Wahrsager stellt den Speer wieder beiseite und macht seinen dreifachen Kotou.

Das Speerwahrsagen wird fast immer bei allen Zeremonien geübt, um den Geist als Zeugen herabzurufen. Die Wahrsagung geschieht dabei stets in der gleichen Weise.

Einzelheiten

Der Wahrsager: Der Wahrsager heißt „das Geweihte Fassender". Er geht mit dem Geist eine enge Verbindung ein, wird aber nicht von ihm besessen. Jedoch ist er nicht Herr über seine Bewegungen, sondern der Geist.

---

[8] Herr UNKRIG hatte die Güte, die Wortlisten nachzuprüfen. Dabei stellte sich heraus, daß der Gewährsmann ziemlich zuverlässig war mit seinen Angaben über die tibetischen Äquivalente. Wo es nötig schien (nicht immer), sind diese Äquivalente in der eindeutigen Form der Schriftsprache (tib. und mong.) den einzelnen Kapiteln hinzugefügt worden mit dem Vermerk: (UNKRIG). Herrn UNKRIG verdanke ich noch manch andern sprachlichen Hinweis und vor allem die Einsicht in die Lexika und lamaistische Literatur, die sonst nicht erreichbar war.

* Anmerkungen siehe pp. 23-26.

Dieser schüttelt den Speer und die Arme des Wahrsagers. Der Wahrsager kommt auch nicht in Extase, wie andere Schamanen, bei denen der ganze Körper bebt.

Nicht jeder ist fähig, vom Geiste bewegt zu werden und dessen Sinn zu erfahren. Erst durch Ausprobieren entdeckt man diese Eigenschaft; das geschieht meist allein an einem einsamen Ort. Wenn in einem Orte kein Wahrsager ist, so bitten die Leute den einen oder andern, den sie für geeignet halten, er möge es einmal versuchen, besonders wenn es dringend notwendig ist, z. B. bei einem heranziehenden Gewitter oder bei plötzlicher Krankheit. Eigene Schulen oder Lehrer gibt es nicht. Das Speerwahrsagen wird nicht in der Familie weitervererbt.

Die Speerwahrsager bilden eine besondere Art, die von andern Wahrsagern und Schamanen verschieden ist. Jeder übt für sich seine Tätigkeit aus. Unter sich stehen sie in keinerlei Verbindung und haben keine gesellschaftliche Sonderstellung oder Rechte. Auch haben sie keine eigenen Lehren oder Geheimnisse wie z. B. gewisse Schamanen. Es sind gewöhnliche Bauern mit Frau und Kind.

Wohl können auch Lamas, Bonpriester und andere Schamanen mit dem Speer wahrsagen, aber auch nicht alle; und dann hat das mit ihrem Stand nichts zu tun. Darum ziehen sie dabei nicht ihre eigene Amtstracht an, falls sie diese nicht so schon tragen.

Der Speerwahrsager ist nicht an einen bestimmten Geist gebunden wie z. B. der Schwertschamane, der nur seinen Schutzgeist herabrufen kann. Ein Speerwahrsager kann mit allen Speeren und allen Geistern wahrsagen, zu jeder Tag- und Nachtzeit und an jedem Orte, mag er auch 1 000 Meilen weit wandern.

Darum ist der Speerwahrsager der von den Tujen am meisten gebrauchte Wahrsager. Man hat fast in jedem Dorfe einen solchen, und er ist leicht zu finden, weil sonst keine besondern moralischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen notwendig sind. So amtet er als Wahrsager und Geistrufer bei fast allen Unternehmungen, wie beim Hausbau, Orakel, Opfern, Festen, Reisen usw.[10]

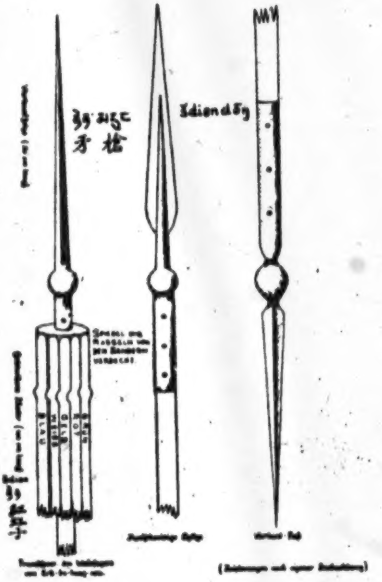


Fig. 1. Geisterspeer.

Der Speer: Der Geisterspeer heißt schlechthin „das Heilig-Erhabene". Er sieht aus wie ein gewöhnlicher Speer, nur ist er schöner. Unmittelbar unter der sehr langen Spitze befestigt man eine Menge bunter Bänder in den fünf heiligen Farben und Zeremonientücher (*Hada*). Ebenfalls unmittelbar unter der Spitze, aber durch die Bänder verdeckt, befindet sich ein Kranz von kleinen Schellen und eine Reihe von dollar-großen Metallspiegeln. Die Bänder heißen „Weihebänder". Sie können aus allen möglichen Stoffarten genommen werden, einerlei woher sie stammen und wozu sie bereits verwandt wurden. Durch die Bänder ist der Speer geweiht, so daß der Geist darin wohnt. Durch die Schellen verkündet er seine Tätigkeit. Die Metallspiegel stellen seine Allwissenheit dar, wodurch er alles wie in tausend Spiegeln sieht. Früher waren diese Spiegel aus Gold. Jetzt aber sind es gewöhnlich nur Kupferplättchen, die an einer Öse, ähnlich wie Knöpfe, angeheftet werden. Die Zahl der Bänder, Schellen und Spiegel ist nicht vorgeschrieben.

Die Herstellung des Speeres: Das Holz des Schaftes muß wild gewachsen sein. Nie darf selbstgepflanztes Holz oder solches von bewohnten, belebten Gegenden genommen werden; denn es ist nicht rein. Man sucht es darum in einsamen Wäldern und Bergen. Das vornehmste Holz ist Sandelholz. Da dieses aber selten ist, nimmt man meist die Bergesche. — Das Eisen ist gewöhnliches Schmiedeeisen. Über seine Herkunft bestehen keine Vorschriften. Man kann es kaufen, von alten Geräten abnehmen usw.

Jedermann darf einen Geisterspeer haben und jedermann kann ihn selber verfertigen, nie aber Frauen. Wenn der Besitzer jedoch einen schönen Geisterspeer haben will, geht er zu einem geübten Handwerker, Schreiner und Schmied. Die Regel verlangt, daß sich der Handwerker vor der Arbeit den Mund spüle, Gesicht und Hände wasche und diese über den Rauch von Zypressenfeuer halte. Auch die Werkzeuge werden abgeräuchert. Der Schmied wirft überdies noch Zypressenweihrauch in sein Schmiedefeuer.

Der Handwerker kann zu Hause in seiner Werkstatt arbeiten oder auch in der Familie seines Auftraggebers. Die einzelnen Teile werden getrennt angefertigt, also der Schaft vom Schreiner, Spitze und Fuß vom Schmied. Sie bringen die Teile zum Hause des Eigentümers. Dieser opfert dann auf der Lade vor dem Buddhabild zwölf Dampfbrote (oder gebackene Brote), ein rotes Stück Tuch und ein Maß Gerste. Die Handwerker legen ihre Instrumente auf das Getreide im Scheffel, und alle machen vor dem Buddhabild Kotou, während draußen das Weihrauchopfer dargebracht wird. Die Gerste erhält der Schreiner, die zwölf Brote mit dem roten Tuche erhält der Schmied.

Wer den Speer zusammensetzt, ist ganz gleich. Es sind keine besondern Zeremonien damit verbunden. Nun besorgt der Eigentümer Bänder, Schellen, Kupferplatten. Die Schellen sind die gewöhnlichen kleinen Rasselschellen, wie Pferde sie um den Hals tragen. Man kann den Speer in ein Lamakloster bringen oder auch zu Hause weihen lassen; die Zeremonien sind an beiden Orten gleich.

Die Weihe des Speeres: Den Speer kann kein gewöhnlicher Lama weihen; es muß ein lebender Buddha sein. Nur er hat die Vollmacht, einen Geist in dem Speer wohnen zu lassen.

Nachdem der Hutuktu in der üblichen Weise bewirtet ist, die allgemeinen Zeremonien des Lama-Empfanges vollzogen sind, und die Tormas vor dem Hausaltar stehen, beginnt die Weihe. Junge Hutuktus nehmen sie in der Hauskapelle vor, alte jedoch bleiben auf dem warmen Kang im Haupthaus sitzen.

Der Hausherr rammt den Speer vor dem Lama in den Boden, falls er ihn nicht während der ganzen Zeremonie aufrechtstehend in seinen Händen hält. Ein anderer bringt auf einem Tablett die Angebinde für den Speer. Zuerst werden die Bänder, dann die Rasseln und die Spiegel angeknüpft. Will es ein Hutuktu nicht selber tun, so besorgt es ein assistierender Lama oder sonst ein Mann. Jedes Stück wird vor dem Anbinden in den Weihrauch gehalten, den man in einem Eisenlöffel bereithält.

Ist der Speer so hergerichtet, dann bringt ihn der Hausherr entweder in die Kapelle oder auf die Lade vor dem Hausaltar, wo er ihn in einen großen Ständer steckt. Er verbrennt vor ihm duftenden Sandelholzweihrauch, stellt brennende Öl- oder Butterlämpchen hin, opfert kleine Schälchen mit Gerste, Wein und Wasser und schließlich ein großes mehrpfündiges Weizenbrot. Der Hutuktu begibt sich jetzt selber vor den Speer und besprengt ihn mit dem geweihten Wumba-Wasser. Hierauf setzt er sich mit gekreuzten Beinen auf eine weiße Filzmatte vor den Speer und betet das Weihegebet. Dann erhebt er sich, nimmt von einem dargereichten Tellerchen eine Prise Tibetgerste, bläst darüber und wirft sie mit der rechten Hand über den Speer. Währenddessen machen alle Anwesenden vor dem Speer Kotou, die Männer im Raume selber, die Frauen vor der Tür im Freien.

Jetzt erst kann der Geist im Speere wohnen. Welcher Geist das ist, hängt ganz von dem Eigentümer des Speeres ab. Er teilt das vorher dem weihenden Hutuktu mit, und dieser betet ein dementsprechendes Weihegebet. In einem Speer wirkt immer nur ein Geist. Nie nimmt der *Tieṅgère* oder der Himmelsgott Sitz im Speer. Es sind immer gewöhnliche Geister, z. B. die Muttergöttin, der Tigergott, der Berggeist usw.

Nach der Weihe bleibt der Hutuktu bis zum folgenden Morgen im Hause und wird dann mit einem entsprechenden Lohne verabschiedet. Der Hausherr aber lädt seine Freunde und Bekannten ein und feiert mit ihnen bei Gerstenwein und Liedertanz bis spät in die Nacht das neue Ereignis.

Aufbewahrung des Speeres: Da auch ein ganzes Dorf einen Speer weihen lassen kann, so kommt es oft vor, daß dieser einfach im gemeinsamen Ortstempel aufbewahrt wird. Auch bei Privatleuten ist das leicht der Fall, weil der Tempel als der vornehmste Platz gilt. Im Tempel selber steht er in einem Holzständer auf einem der vielen Altäre neben den andern Göttern. Bisweilen lehnt man ihn einfach in einer Götternische an die Wand.

Will jemand den Speer in seinem eigenen Gehöft aufbewahren, dann ist eine eigene Kapelle erforderlich. Die meisten Hauskapellen werden gerade für so einen Speer hergerichtet. Auch hier kann er in einem Gestell stehen, an die Wand gelehnt oder in den Lehmboden gerammt sein. Es kommt nur darauf an, daß der Speer aufrecht steht. Man dürfte ihn z. B. nie flach auf den Altar legen. Vor dem Speere bringt der Hausherr öfters das kleine Weihrauchopfer dar. Es ist nicht erforderlich, daß ein Speer im Hause des

Dorfwahrsagers aufbewahrt wird, ja viele Wahrsager haben selber überhaupt keinen Geisterspeer.

Der Raum oder der Tempel, worin der Speer steht, heißt einfach „Heiligen-Haus". Im Gehöft ist es meist nur ein Zimmer. Dieses muß von allen andern Räumen durch eine Wand getrennt sein und eine eigene Außentür besitzen. Man darf die Kapelle nicht so anlegen, daß sie auch noch durch einen andern Wohnraum erreicht werden kann. Sie muß sich im Haupthaus befinden. Um aber jede Gefahr einer Verunreinigung auszuschalten, wird die Kapelle mit Vorliebe auf dem Dache des Haupthauses errichtet. In welchem Teil oder auf welcher Seite des Haupthauses sie sein soll, bestimmt der Wahrsager. Abgesehen von der Stille ist der Grund für diese strenge Trennung von den andern Räumen der, daß man beim Durchschreiten anderer Räume unrein werden kann, besonders dann, wenn sie den Frauen zugänglich sind.

Reinheitsvorschriften : Für gewöhnlich darf jeder Mann oder Junge den Speer berühren, ihn holen und fortbringen. Auch dürfen sie beliebig die Kapelle betreten. Nie aber dürfen Frauen den Speer berühren oder die Kapelle besuchen. Sie gelten immer als unrein. Für die Männer gelten aber überdies noch gewisse Tabuvorschriften.

Die Frau des Mannes oder irgend eine andere Frau in der Familie darf sich nicht im Wochenbett befinden. Erst zehn Tage nach Abschluß des Wochenbettes, d. h. 40 Tage nach der Geburt, ist der Mann rein. Hat er eine andere Familie mit einer Wöchnerin besucht, so ist er schon sofort nach Abschluß des Wochenbettes rein, d. h. 30 Tage nach der Geburt.

Trauertragende sind 49 Tage unrein, wenn es die eigenen Familienmitglieder des Toten sind. Sind die Eltern gestorben, dann gelten die Kinder 100 Tage als unrein. Hat jemand am Begräbnis einer fremden Familie teilgenommen, dann ist er nur 3 Tage unrein.

Diese Reinigkeitsvorschriften gelten auch für den Wahrsager. Er darf in dieser Zeit nicht die Kapelle betreten, erst recht nicht den Speer berühren oder sogar wahrsagen. Ist die Zeit abgelaufen, dann sind die Männer von selbst wieder rein ; eine eigene Reinigungszeremonie gibt es nicht [1].

Wörterliste

Wahrsagen :	*purġandĕ sila* = den Geist befragen [3].
Speerwahrsager :	*šdiendzĕn* ; *šdien* (tib.) = Geweihtes, Heiliges [4].
	dzĕn (tib. Lehnwort) = halten, fassen.
Geisterspeer :	*šdiendōṅ* [3] ; *dōṅ* (tib. Lehnw.) = Muschelhorn, erhaben, weiß, rein.
	purġān = Gott, Geist, Dämon.
	fo-yeh (chines.) = Buddha-Vater [5].
Die Weihebänder :	*šdien* ; oder *xuon* (tib.) ; oder *sĕnisial* (tib. ?) [4].
Schellen (Rasseln) :	*xŏṅguor* [11].
Spiegel :	*xaldan mālŏṅ* = Gold-Spiegel.
	xdzĕr (tib.) *mālŏṅ* = Gold-Spiegel.
Sandelholz :	*dzändän mŏdĕ* = Sandel-Holz [11].
Berg-Esche :	*ġadani yärġĕ mŏdĕ* = des Berges Esche Holz [6].
Weihegebet :	*rami* (tib.).
Kapelle, Tempel :	*šdien kāṅ* (tib.) = Heiliges Haus.

Einladungsgebet :	*ǵsolkā* (*solkā*) (tib.). *ch'ing tsan* (chin.) = Lobpreis [3].
Der Geist ist da (sc. im Speer) :	*purǵān xārgĕdzi kurdzią* = Der Geist kreisend ankam.
Speer :	*sdzida* [6].
Speerspitze :	*tolǵuę* = Kopf, Spitze [7].
Speerschaft :	*sdzidą gändzĕ* (chin.) = Speer Schaft.
Speerfuß :	*sdzida xuędĕ* = Speer Ende.
zweischneidige Spitze :	*nieṅgān tolǵuę* = platte Spitze.
Dreikant-Spitze :	*ǵuran bulōṅdĕ tolǵuę* = dreier Kanten Spitze.
Vierkantspitze :	*dieran bulōṅdĕ tolǵuę* = vier Kanten Spitze.
Dreizack-Spitze :	*ǵuran salā tolǵuę* = drei Gabel Spitze.
Der Speer schüttelt sich :	*šdien* (*purǵan, šdiendōn*) *bödzia* [8].

Anmerkungen

[1] Die Reinigkeitsvorschriften sind dieselben wie bei den Chinesen in Ch'inghai; sie gelten für alle religiösen Handlungen und Tempelbesuche. Die Chinesen haben hierüber noch besondere Sprüche, die den Tujen fehlen.

[2] Dieser Ausdruck gilt sowohl für die Leute, welche den Gott befragen als auch für den Wahrsager, der den Geist herabruft. Die Chinesen sagen dafür *ch'ing fo-yeh*, d. h. „den Buddha-Vater einladen". Dieser Ausdruck gilt in erster Linie für den Wahrsager selber, im weitern Sinne bedeutet es jedes Befragen durch eine Gottheit, Wahrsagen, Orakel.

[3] Das Einladungsgebet ist je nach den herabzurufenden Geistern verschieden. *ǵsolka* oder *solka* ist das tibetische *gsol k'a* (cf. DMF 354). Ch. Das (p. 1315) übersetzt es mit: „request, prayer". Es ist eine Bitte an den Geist, herabzusteigen. Der chinesische Ausdruck *ch'ing-tsan* besagt wörtlich „bitten, preisen". Tatsächlich sollen diese Einladungsgebete zugleich auch einen Lobpreis auf den betreffenden Schutzgeist enthalten, ähnlich wie die Schamanengebete.

[4] *šdien* heißt sowohl der geweihte, mit Bändern behaftete Speer als auch das Weiheband (oder die Bänder) selber, aber erst die Bänder nach der Weihe und losgelöst vom Speer. Die geweihten Bänder am Speere nennt man dem Gewährsmann zufolge mit den tibetischen Namen *xuon* (Seidentuch) und *sĕnisial* (Seidenfäden). Diese tibetischen Namen sind sakral, wogegen im profanen Sprachgebrauch die Seide *turǵuo* und die Fäden *šdadzĕ* heißen. Zum Gebrauch von *šdien* vgl. auch das Kapitel: Die Tierweihe, Anm. 4.

Zur Erklärung des tibetischen Lehnwortes *šdien* schrieb der Alte die chinesischen Zeichen *kung-fêng*, „verehren, weihen", hin. Um einen Gegenstand zu weihen, für die Götter zu bestimmen und besonders verehrungswürdig zu machen, knüpfe man ein Band daran. Später habe man den ganzen Gegenstand, die Figur usw. *šdien* genannt, ebenso die Bänder und Fäden, die den Speer heilig machten. Das DMF (p. 371) erklärt *šdien*: „pièce d'étoffe rouge ou jaune qu'on met aux idoles pour les vénérer, aux hommes ou aux animaux pour les consacrer aux dieux ou leur conserver la vie." Cf. tib. *rten* „visible representation, symbol, seat of deity" (?). Diese Erklärung, die sich auf einen andern Tujen als Gewährsmann stützt, stimmt fast ganz mit der des Alten überein. Er bemerkt dazu nur, daß es nicht nur rote oder gelbe Bänder, sondern auch solche von verschiedenen Farben sein könnten;

an Menschen würde man sie jedoch nicht heften. Rot scheint aber die wichtigste Farbe zu sein, wie aus dem chinesischen Namen *hung-hung-tzu*, „das Rote", hervorgeht.

šdien ist vom tibetischen *rten* abzuleiten ; Näheres siehe im folgenden Kapitel: Der Gurtum; ebenso im 2. Teil. Hier sei nur bemerkt, daß *šdien* (*rten*) im engeren Sinne „enthalten, Behältnis" bedeutet, d. h. Geistersitz. Im weiteren Sinne kann man die obige Erklärung annehmen und es allgemein als „Geweihtes, Heiliges usw." übersetzen.

dzën = tib. *'dsin* = „halten, Träger". CH. DAS hat die Verbindung *rten 'dsin* nicht. Aber er bringt p. 1053 ähnliche Zusammensetzungen, z. B. *rdo rje 'dsin*: „the holder of the *vajra*". *šdiendzën* ist also vom Gewährsmann ganz treffend mit „Träger des Heiligen ; das Geweihte Fassender" wiedergegeben worden.

[5] Wenn der Gewährsmann hier in *šdiendoṅ* das *doṅ* mit dem tibetischen *duṅ* (Muschel) identifiziert, so ist das bei ihm ein seltener Fall einer unzutreffenden Erklärung. Das lautlich gleiche *doṅ* hat zwar den Sinn von „Muschel, rein, weiß, erhaben" (vgl. das Kapitel: Das Weihrauchopfer), aber hier ist es nichts anderes als das tibetische *mduṅ*, „Lanze, Speer", bei dem das Anfangs-*m* stumm ist. Nasaliertes *u* wird bei den Tujen immer in *o* abgeändert. Das chinesische *tien-tung* (Geisterspeer), welches ebenfalls dem tibetischen Namen nachgebildet ist, ist lautlich eindeutiger. Sonst sagen die Chinesen einfach *mao-ch'iang* (= dem Sininger: *miao ch'iang*), d. h. Speer, Lanze.

šdiendoṅ müßte also im Tibetischen *rten mduṅ* heißen. In CH. DAS findet sich diese Zusammensetzung nicht. Es kann aber nichts anderes bedeuten als einen Speer, der Sitz eines Geistes ist. Näheres siehe im 2. Teil.

Das Wort *purğan* gebraucht man nicht nur für die Geister an sich, sondern auch für alles, was sie als Sitz wählen, jedoch nie für einen Tulku (lebenden Buddha). Die Chinesen hingegen benennen mit *fo-yeh* nicht nur die buddhistischen Götter und deren Idole, sondern auch die Tulkus, welche sie auch *huo-fo* (*fuo*), „lebender Buddha", heißen.

[6] Die gewöhnlichen Speere (*sdzida*) sind aus dem Volk verschwunden. Nur vereinzelt sieht man noch plumpe Spieße, die die Bauern mit in die Berge nehmen, um sich die Wölfe vom Leib zu halten.

[7] Die Geisterspeere wechseln mannigfach in Form und Schmuck. Es gibt Speere, die über zwei Meter lang sind, und solche von nur einem Meter. Die meisten dürften im Durchschnitt doch an zwei Meter herankommen. An manchen Speeren hängen schön zugeschnittene Bänder, z. B. am Tempelspeer des Wahrsagers von Êrh-ku-lung. Bei andern sind sie wieder wirr und wahllos angeknüpft. Von den oben genannten Formen ist die Vierkant-Spitze am häufigsten. Der Fuß sieht fast wie die Spitze selber aus, er kann kantig und rund sein. Zweizackige Spitzen kommen auch vor ; aber der Gewährsmann hält sie für nicht so wirksam wie die andern Formen. — Zerbricht ein Speer, so wird der Schaft verbrannt. Der neue Schaft erhält wieder die Eisenteile des alten. Zerbrechen die Eisenteile, so werden sie wieder für einen andern Speer verarbeitet. Der neue Speer muß immer wieder der gleichen Gottheit geweiht werden wie der alte.

[8] Der botanische Name von *yärgë* war nicht eindeutig festzustellen. Den Erklärungen der Leute zufolge handelt es sich um die Eber- oder Bergesche. Nach andern könnte es auch die Tamariske sein. Das DMF spricht ebenfalls von einer Eberesche („sorbier") und gibt das mongol. Äquivalent *irgai* an, das es aber mit „chèvrefeuille" (Ziegenblatt) übersetzt (p. 489). W. A. Unkrig (Mittlg.) setzt dafür das mongolische *xargai* mit der Bedeutung „Lärche, harzhaltiger Baum, Pinus larix". — Der chines. Name *hsün-mu* (*hsün-tzu*) ist ebenfalls nicht eindeutig.

[9] Die Tujen sagen nie *šdiendzēn bōdzia*, d. h. Wahrsager schüttelt sich. Wohl sagen sie *sgurdien bōdzia*, d. h. der Schamane schüttelt sich. Beim Schamanen werden sie nie sagen *purġan bōdzia*, d. h. der Geist schüttelt sich. Diese Unterschiede sind zu beachten; *bō-* ist reserviert für das, was in Bewegung ist, das ist der Speer und der Schamane, also *šdien* (= *šdiendōṅ* oder *purġān*) und *sgurdien*. *bō-* heißt eigentlich „herabkommen, niedergehen, anfangen, Arbeit beginnen" und wird auf das Medium des Geistes bezogen, nicht auf den Geist selber; denn dessen Herabkunft wird mit *kur-* (*kuru-*) bezeichnet, d. h. ankommen. Damit ist die Besonderheit der Trance von der Tätigkeit des Wahrsagers unterschieden. Auch die Chinesen haben hier einen klaren Unterschied im Ausdruck. Für die Trance sagen sie *fashen-tzu*, d. h. den Körper in Aufregung bringen; für das Rufen des Geistes beim Wahrsagen sagen sie *ch'ing fo-yeh*, d. h. den Buddha(vater) einladen.

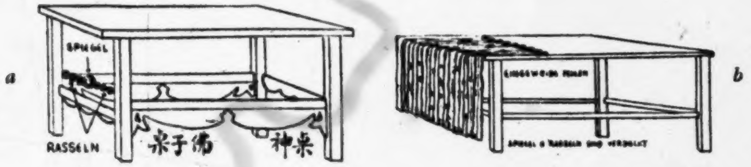
Tatsächlich ist auch die Wirkweise des Wahrsagers von der des Schamanen leicht zu unterscheiden. Ich habe beides öfters beobachten können. Es sind zweierlei Verbindungsarten mit dem Geist. Beim Speerwahrsagen liegt das Bewegungszentrum im Speer und bleibt darin. Der Speer schüttelt sich und bezieht vom Wahrsager nur die Arme und ein wenig auch den Oberkörper mit in die Bewegung hinein. Der Körper ist ruhig; es ist nur eine eigenmächtige Bewegung des Speeres. Der Wahrsager ist dabei ganz für seine Umgebung aufgeschlossen, er beobachtet alles, was um ihn vorgeht, hört alles, auch wenn er sich zum Speer neigt und mit dem Geist darin zu sprechen scheint. Wenn er im Namen des Geistes redet, dann ist es in leichter normaler Sprache. Ist er fertig, dann stellt er den Speer beiseite, so wie wenn ein Handwerker sein Werkzeug niederlegt. Es ist an der ganzen Sache nichts Aufgeregtes. — Anders bei der Schamanentrance. Der Schamane hat auch Waffen, z. B. Schwert und Speer. Ich konnte beobachten, wie im Weihrauchnebel zuerst die Speerspitze zu zittern anfing, dann der Schaft. Vom Schaft aus griff das Schütteln auf den Arm über, dann auf die Brust bis in den nächsten Arm, schließlich auf den Kopf und den ganzen Körper. Das Bewegungszentrum liegt dann im Schamanen selber. Er wird fahl oder auch ganz rot. Man setzt ihm den schweren, viel zu großen Helm auf, der aber wegen des anschwellenden Kopfes trotzdem festsitzt. Er schäumt und redet abgerissene Worte in verschiedenen Sprachen. Er ist ganz nach innen gerichtet und nimmt keine Notiz von seiner Umgebung. Alles an ihm ist in Aufregung und Zittern. Nach der Trance ist er erschöpft und muß mehrere Stunden ruhen.

Für das Beenden des Speerwahrsagens hat man den Ausdruck *šdien* (*šdiendōṅ*) *džuoladzia*, d. h. der Speer ist fertig. Für das Aufhören beim

Schamanen sagt man *sgurdien dôñladzia*, d. h. der Schamane ist fertig. Die eigentliche Bedeutung von *dźuo-* und *dôñ-* ist mir nie klar geworden.

[10] Außer dem Geisterspeer haben die Tujen noch andere Orakel, die in gleicher Weise angewandt werden, nämlich den Geistertisch, *sirie purǵan*, und die Geistersänfte, chinesisch *chiao-chiao-tzu* genannt. Auch sie sind mit Schellen, bunten Tuchbändern und Metallspiegeln versehen und vom Lama oder von Schamanen geweiht. Als Geistertisch-Gott kommt meist der „schwarze Tiger" in Betracht und als Geist der Sänfte die Muttergöttin, chinesisch *niang-niang*. Sowohl der Tisch als auch die Figur der Göttin tragen Eingeweide samt den Genitalien. — Der Tisch ist nicht als Tisch aufzufassen, sondern als bildliche Nachahmung der Tierfigur mit vier Beinen und Rumpf, was durch die angebrachten Eingeweide noch bestärkt wird. Wenn beim Geisterspeer nur eine Person auf den Geist anspricht, so sind es bei der Sänfte und dem Tisch mehrere Männer. Den Tisch halten zwei Männer zwischen sich, wobei einer die Vorder- und einer die Hinterbeine packt. Beim Befragen stellt sich ein Mann vor sie hin und je nach der Antwort fängt der Tisch an sich zu schütteln, zu springen, sich aufzubäumen, zurückzuweichen usw., ohne daß die beiden Männer etwas dagegen tun könnten. Ähnlich ist es bei der Sänfte, die von vier Männern auf den Schultern getragen wird. Hier steht ebenfalls ein Mann vor der Göttin und frägt sie; und je nach der Antwort schüttelt sich die Sänfte auf den Schultern der Träger, treibt diese vorwärts, rückwärts, im Kreise usw. Die Männer behaupten, sie seien nicht Herr über ihre Bewegungen, so stark sei der Antrieb.

Fig. 2



a: Geistertisch ohne Bänder (*sirie purǵan*); *b*: Geistertisch mit Bändern (*sirie purǵan*).

Bei all diesen Medien ist nicht das Wahrsagen die Hauptsache, sondern das zeitweilige Wirken des innewohnenden Geistes. Darum wird der Geist immer zitiert, wenn man eine religiöse Handlung vornimmt, bei der man seine Gegenwart wünscht, z. B. Opfer, Hausbau, Friedhofanlage usw. Er leitet alles, sieht alles, überwacht alles. Allerdings sind dazu immer Leute erforderlich, die auf die Bewegungen des Geistes reagieren können; denn es eignen sich nicht alle dazu.

[11] *xôñguor*: mongolisch *xongxo*, mandschurisch *honggon*, stammt wohl aus dem Chinesischen, *chung* = Glocke. — *dzändän*: geht auf das Sanskrit zurück und bedeutet Sandelbaum (UNKRIG).

2. Der Gurtum (Schwertschamane) *

Bericht

Der Schwertschamane hat als wichtigste Waffe das Schwert, womit er gegen die Dämonen kämpft. Er vollzieht seine Zeremonien immer im Trancezustand. Dann steigt sein Schutzgott auf ihn hernieder und verleiht ihm große Kräfte.

Ob einer Schamane wird, hängt von seiner Fähigkeit ab, in Trance zu kommen. Manche erben es in der Familie. Viele probieren an einem einsamen Ort. Sobald einer es gelernt hat, begibt er sich in ein Lamakloster. Dort wird ausprobiert, ob er echt ist. Wenn er echt ist, erhält er Belehrungen und ein Amulett. Er muß aber jedes Jahr einmal zu seinem Lehrmeister zurückkommen, um sich weiter auszubilden.

Die Schwertschamanen heilen Kranke, vertreiben Dämonen und wahrsagen. Dabei verwunden sie sich und die Kranken mit dem Schwert, brennen sich mit Feuer; aber wenn sie echte Schamanen sind, schadet es ihnen nicht.

Einzelheiten

Kleidung: Die Schamanen tragen ein gewöhnliches langes Kleid. Manchmal ziehen sie auch einen Rock an, ähnlich dem der chinesischen Bonzen, nur ist er rot. Sie gürten sich mit einem roten Gürtel. Auf der Brust tragen sie ein Amulett mit einer Götterfigur oder ein Beutelchen mit dem Hada, welches ihnen der Lama bei der Weihe gegeben hat. Es ist ihr Schutzgeist. Darüber werfen sie den breiten Schulterkragen. Dieser fällt mit den Zipfeln über Brust, Rücken und Schultern. Er ist von verschiedener Farbe und oft schön ausgeschnitten. Über den Schulterkragen hängen sie an einer roten Schnur den Brustspiegel. Dieser war früher aus Gold; jetzt ist er aus Kupfer. Der Schamane reibt ihn mit Weihrauchasche blank. Der Spiegel ist rund und hat einen Durchmesser von 15 bis 20 *cm*. In der Mitte hat er eine runde Erhöhung, worauf manchmal in tibetischen Zeichen der Name des Schutzgottes steht. An den beiden Ösen des Spiegels hängen mehrere bunte Hadatücher. — Auf dem Kopfe tragen die Schamanen ein rotes Kopftuch. Es ist etwa 50 bis 80 *cm* im Geviert. Ein Zipfel ist ungefähr in einer Breite von 20 *cm* abgeschnitten; an diesen Schnittenden befinden sich zwei rote Bänder; das Tuch sieht aus wie ein unregelmäßiges Fünfeck. Auf den Schnittrand nähen sie fünf kleine kupferne Pferderasseln. Das Tuch wird so über den Kopf geworfen, daß der Rand mit den Glöckchen über die Stirne läuft und die anderen Zipfel über Ohren und Schultern herunterfallen. Mit den Bändern binden sie das Tuch auf dem Hinterhaupt fest. — Über dieses Kopftuch binden sie dann eine fünfteilige Krone, ähnlich wie die der Lamas [4]. Die Krone trägt fünf Buddhabilder oder fünf Totenköpfe oder sonstige Zeichen. — Die Kleidungsstücke besorgt sich der Schamane selbst. Es gibt auch bestimmte Vorschriften, wie sie zu behandeln sind.

---

* Anmerkungen siehe pp. 31-33.

Die Ausrüstung: Der Schamane muß immer ein Schwert haben. Es ist Sitz seines Schutzgeistes. Das Schwert ist meistens zweischneidig. Es hat keine bunten Bänder. Der Griff ist aus Holz. Für die Anfertigung des Schwertes gelten dieselben Regeln wie beim Geisterspeer. Das Schwert wickelt er zusammen mit seiner Krone in das rote Kopftuch und stellt es zu Hause aufrecht auf seinen Hausaltar. Davor verbrennt er Weihrauch und macht Kotou [1].

Außer dem Schwerte, das er immer benutzen muß, hat der Schamane noch andere Gegenstände, die er je nach Art der Dämonen oder Zeremonien gebrauchen kann. So die Hanfpeitsche, welche meist einen geschnitzten Griff mit einem Schlangen- oder Totenkopf hat; die Dämonenfessel, ebenfalls aus Hanf mit Eisenringen am Ende; den Geisterspeer; die Worfelwanne und das Sieb [2]. — Diese Ausrüstung muß er sich selber unter bestimmten Regeln herstellen. Er bewahrt sie zu Hause auf dem Altare seines Schutzgottes mit dem Schwerte und dem Götterbild auf.

Die Trance: Die Trance findet meistens im Hause vor dem Altar statt. Der Schamane spült sich den Mund, wäscht sich Hände und Gesicht, bringt im Hofe oder vor dem Altar das Weihrauchopfer dar, macht vor dem Schwerte Kotou und zieht die Kleider an [3]. Im Hofe wird das Weihrauchfeuer von anderen Männern weiter unterhalten, welche auch die Muschel blasen [5].

Nun stellt man vor den Altar einen länglichen, niedrigen Tisch, und der Schamane setzt sich mit unterschlagenen Beinen im Buddhasitz darauf, das Gesicht zur Türe und den Rücken zum Altar gewandt. Sein Schwert hat er über seine Knie gelegt. In den Händen hält er einen brennenden Weihrauchstengel aufrecht vor die Brust, so daß der Rauch ihm ins Gesicht steigt. Dann betet er das Einladungsgebet an seinen Schutzgeist. Währenddessen räuchern ihn Männer mit Weihrauch ringsum ab. Allmählich fangen die Hände an zu beben; die Bewegung greift auf Arme, Brust und Kopf über. Schließlich zittert und schüttelt sich der ganze Körper, besonders heftig aber der Kopf, daß die Schellen rasseln. Jetzt nimmt man ihm den Weihrauchstengel aus der Hand und reicht ihm sein Schwert [6]. Der Geist ist jetzt auf ihn herabgekommen. Er beginnt wahrzusagen und die Dämonen zu bannen.

Der Schamane kann sich auch für die Trance einen anderen Ort wählen, z. B. den Tempel, die Hauskapelle, einen Berggipfel, ein Obo, den Hof. Niemals nimmt er die Trance auf dem Kang in einem Nebenraum vor. Ist auf dem Hausaltar ein beseeltes Götterbild, dann setzt er sich stets mit dem Gesicht zu diesem Bild gewandt; beim Obo muß er sich zum Obo wenden. — Vor dem Obo oder auf dem Bergesgipfel braucht er sich nicht auf einen Tisch zu setzen, sondern kann auch auf dem blanken Boden knien. Nimmt er die Trance im Hofe eines Gehöftes vor, dann geht er auf die entgegengesetzte Seite des Haupthauses, so daß er die Rundkrippe mit dem Manibaum vor sich hat und mit dem Gesicht dem Haupthaus zugewandt ist. Dort kniet er sich aufrecht auf eine weiße Filzmatte. Die übrigen Zeremonien sind gleich.

Das Gehöft, in welchem er die Trance vornimmt, muß vorher sauber gefegt werden; alle Räume räuchert man mit Weihrauch aus. Auch der

Tisch oder die Matte, worauf er kniet, müssen abgeräuchert werden. — Es herrscht aber für Fremde kein Tabu, alle können der Zeremonie zuschauen. Frauen dürfen aber den Raum, worin die Trance stattfindet, nicht betreten.

Wahrsagung: Bei gewöhnlicher Art der Wahrsagung gibt der Bittsteller dem Schamanen in der Trance Kotou und bringt sein Anliegen vor. Er kann auch einen erfahrenen Mann fragen lassen. Der Wahrsager hält dann seinen Brustschild flach auf der linken Hand, er nimmt mit der Schwertspitze von einem Tellerchen Gerstenkörner und streut sie auf den Schild. Aus der Lage der Körner gibt er nun seine Antwort. Oft bewegt er sich auch in heftiger Trance und murmelt allerlei abgerissene Worte, die ein geübter Mann schnell auf ein Papier schreibt, und welche nachher gedeutet werden. In der Trance kann der Wahrsager alle Sprachen reden, Tibetisch, Chinesisch, Tujen, Mongolisch, auch wenn er sie nicht gelernt hat.

Diese Wahrsagung geht auch allen andern Zeremonien voraus, welche er in der Trance vornimmt, wie Dämonenbann, Krankenheilung etc.

Berufung: Die Schamanen sind immer Männer. Wenn jemand meint, er habe die Fähigkeit, sich in Trance zu versetzen, so geht er an einen stillen, abgelegenen Ort und probiert mit einem Stab, einem Schwert usw. Mit der Zeit bekommt er Übung. Auch wird ihm bewußt, welcher Geist von ihm Besitz nimmt. Oft machen auch die Leute im Dorfe einem jungen Manne den Antrag, er solle es einmal versuchen. Wenn es dann gelingt, sind sie dafür, daß er sich im Lamakloster weihen lasse. — Die meisten Schamanen ergreifen diesen Beruf aus eigenem Antrieb. Solche, die die Kunst von ihren Vätern übertragen bekommen, sind nicht häufig. Die Schamanen sind durchweg gesunde, normale Männer; nur sind sie leichter erregbar [7].

Weihe: Hat der junge Mann sich selber erprobt und fühlt er sich sicher, dann nimmt er zwölf Dampfbrote, drei gebackene Brote, Geld und ein Hada und begibt sich zum Kloster. Dort übergibt er einem geschulten Lama von besonderer Gebetskraft die Geschenke und bittet um die Weihe.

Zunächst findet eine Probe statt. Der Schamane muß sich unter den üblichen Zeremonien in Trance versetzen. Man läßt ihn versteckte Gegenstände angeben, auf den Boden streut man Dornen und fordert ihn auf, sich darauf zu setzen, man schlägt mit Peitschen nach ihm und sucht ihn auf alle mögliche Weise einzuschüchtern. Ist er ein echter Schamane mit echter Trance, so fürchtet er sich nicht und verwundet sich auch nicht. Ist seine Sache unecht, dann gerät er in Angst, weicht aus oder kommt aus der Trance.

Nun nimmt der vorsitzende Lama ein Hada [13] und schlingt es dem Schamanen um den Hals und frägt, welcher Schutzgeist sich ihm geoffenbart habe. Der Schamane nennt dann den Namen, kniet sich hin und erhält vom Lama die Belehrung über seine Pflichten als Schamane. Darunter sind die Tabu- und Reinigungsvorschriften enthalten; z. B. darf er nicht amten, wenn er in Trauer ist, wenn seine Frau in Wochen liegt, er darf in dieser Zeit auch seinen Schutzgeist nicht verehren; nach ehelichem Verkehr, nach Genuß von Tabak und reichlichem Alkohol ist er unrein [11], und er muß sich vor den einzelnen Handlungen durch Verwundungen mit dem Schwert, Durchbohren der Brust, Ablecken von glühendem Eisen usw. reinigen. Anschließend an diese Belehrung, die in bestimmten tibetischen Büchern enthalten ist, betet der Lama über ihn das Weihegebet.

Dann erhebt sich der Schamane und wäscht sich mit dem Wasser aus der Weihekanne des Lama Hände, Gesicht und Kopf; ebenso muß er vorher seinen Mund spülen. Hierauf wird er mit Gerste beworfen und mit Weihrauch abgeräuchert. Der Lama nimmt das Hada, welches er ihm um den Hals geschlungen hatte, ab, macht einen Knoten hinein, faltet es zusammen, steckt es in einen kleinen, viereckigen, roten oder gelben Beutel und hängt diesen dem Schamanen um; es ist das Amulett seines Schutzgeistes und heißt „Schutzburg“ [8]. Statt dieses Hada, oder zusammen mit diesem Hada kann der Schamane auch eine große Kapsel auf der Brust tragen mit der Figur seines Schutzgeistes [9].

Die Schamanenkleidung legt der Lama dem Schützling nicht an. Meist kommt er ohne alle Kleidung ins Kloster und besorgt sie sich erst später. Oft ist ihm das eigene Dorf bei der Anschaffung behilflich. Das zweischneidige Schwert macht er sich selber, oder läßt es vom Schmiede anfertigen.

Der Schutzgeist: Der Schutzgeist offenbart sich immer selbst dem Schamanen; ein Lama kann keinem einen Schutzgeist bestimmen. Der Schamane nennt sich oft „Geist-Jünger“ oder „Geist-Schützling“. Der Geist hat seinen Sitz im Schwert. Oft hängt der Schamane ein Bild seines Schutzgeistes über den Hausaltar. Er muß davor jeden Tag Weihrauch verbrennen, genau so wie vor seinem Schwert; zu bestimmten Zeiten opfert er ihm Ziegen, Schafe oder Schweine.

Die Amulett-Häuschen mit dem Bilde des Schutzgeistes kaufen die Schamanen in Klöstern oder auf Klostermärkten. Sie sind ziemlich teuer, da sie meistens aus Peking, Shanghai oder Tibet stammen.

Alles, was der Schamane tut, tut er kraft seines Schutzgeistes. Als solche kommen in Betracht: die Drachengötter, der Tiger-Gott, die große Mutter, überhaupt die vielen niederen Geister der gelben Religion, welche Besitz von einem Menschen ergreifen können. Der Himmel jedoch kann nie Schutzgeist des Schamanen werden.

Aufgabe des Schamanen: Der Schwertschamane soll wahrsagen, Kranke heilen, Wetter bannen, Dämonen vertreiben. In die Tätigkeit der Lamas, Bonpriester oder Trommelschamanen darf er sich nicht einmischen. So ist ihm z. B. nicht gestattet, einen Manibaum zu errichten; wohl aber kann er eine gewöhnliche Manifahne auf dem Hoftor aufstellen. Er darf auch nicht die Zeremonie der Pfahlziege vornehmen, keine Saat- und Erntefeiern abhalten; bei Leichenfeiern und Hochzeiten hat er nicht aufzutreten.

Die Zeremonien der Krankenheilung sind ziemlich vielfältig. Die folgende ist die häufigste. Zunächst versetzt sich der Schamane in Trance. Dann bringt ihm ein Mann einen großen Eisenlöffel mit Wasser. Der Schamane reißt von seinem Schutzspiegel ein Stück Tuch ab, wirft es in das Wasser, streut noch einige Gerstenkörner darüber und hält den Löffel über das offene

Feuer bis das Wasser siedet und das Tuch ganz ausgelaugt ist. Dann nimmt er das Tuch heraus und gibt die Brühe dem Kranken zu trinken.

Um sich zu reinigen oder sich selber zu strafen oder um ihre Echtheit zu beweisen, schlucken sie Feuer, halten sie die Hand in die Flammen, durchbohren sich mit dem Schwert, schlitzen sich den Leib auf, lecken glühendes Eisen ab usw.

Wörterliste

Der Schwertschamane :	*sgurdien* ; *gurdien* (tib. Tujen) [10] ; *ku-wai-tien* (chin.) ; *fa-la-tzu* (chin.) ; *fa-shen-tzu-ti* (chin.). *nàṅsuo* (tib.) ; *Yao-shen-tzu-ti* (chin.) ; *shen-ti-tzu* (chin.) = Geist-Jünger.
in Trance kommen :	*sgurdien bödzia* = der Schamane ist herabgekommen (d. h. er hat angefangen sich zu schütteln) ; *fa-shen-tzu* (chin.) = den Körper in Erregung bringen ; *yao-shen-tzu* (chin.) = den Leib schütteln.
das Einladungsgebet (vor der Trance) :	*ǧsolhā* (tib. Lehnw.) ; *ch'ing-tsan* (chin.) = Lobpreis.
Weihegebet des Lama über den Schamanen :	*guo šguł* (tib. u. Tuj.).
großer Lama :	*ching-fa ta-ti lama* (chin.) = Lama von großer Gebets- und Zauberkraft.
der Tisch, auf dem der Schamane in Trance kommt :	*t'iao-chuo-tzu* (chin.) = länglicher Tisch.
das Schamanenschwert :	*aradzi* = zweischneidiges Schwert ; *wadām* (tib.) [11] ; *chien* (chin.).
das Schutzgeist-Hada :	*šdien* = das Geweihte, so genannt, bevor es im Beutel steckt ; *sòṅkuor* (tib. Lehnw.) [12] = Schutzburg, so genannt, wenn es im Beutel steckt ; auch das Amulett heißt so.
Brustspiegel :	*mälöṅ* (tib. Lehnw.) ; *hu-hsin ching* (chin.) = das Herz schützender Spiegel.
Kopftuch :	*tolǧue bāṅladzin* = den Kopf Einhüllendes. *pao-chin* = Pack-Tuch (chin.).
Rasseln :	*xòṅguor* ; *ling-ĕrh* (chin.).
Pflugschar :	*timur ndziesĕ* ; *t'ieh -hua* (chin.).
Dornen :	*huang-ts'ĕ* (chin.).
Teufel bannen :	*ilie sdzira* ; *pudaǧ sdzira* = Schmutz bannen.
Lohn für den Schamanen :	*hsiang-ch'ien* = Weihrauchgeld.

Anmerkungen

[1] Das Schwert scheint bei dieser Art des Schamanismus wesentlich zu sein.

In welcher Weise das Schwert Sitz des Schutzgeistes ist, war nicht herauszufinden. Es mag sein, daß es ständig Sitz des Geistes ist, vielleicht auch nur vorübergehend. Die Frage ist dieselbe wie beim Geisterspeer. Gegen einen ständigen Sitz spricht, daß daran die Bänder, der Spiegel und die Glocken oft fehlen. Andererseits findet man auch Schwerter, welche damit versehen sind. — Ich sah einmal in einem chinesischen Tempel das Schwert eines verstorbenen Schamanen, das man dort für den Nachfolger aufbewahrte. Es war zweischneidig und trug auf der einen Seite das Bärengestirn eingraviert ; auf der andern Seite stand der Name ... *niang-niang*, d. h. ... Mutter. Der Name jener Göttin ist mir entfallen.

Die Schwerter, die der Schamane gebraucht, sind aber nicht immer zweischneidig. Der Gewährsmann behauptet das zwar für die Schamanen der Tujen; er bemerkte dazu, die Tujen hätten früher keine zweischneidigen Schwerter gehabt, ausgenommen ihre Schamanen. Ich sah aber bei den gleichen chinesischen Schamanen auch einschneidige Schwerter, welche man *ma-tao*, d. h. Pferde-Schwerter nennt; sie sind leicht geschwungen und wurden früher von Reitern gebraucht.

Auch auf Reisen behandelt der Schamane sein Schwert mit Sorgfalt und Ehrfurcht. Er wickelt es in das rote Kopftuch ein und trägt es aufrecht im Arm vor der Brust, fast wie man ein kleines Kind trägt. Steigt er in einer Herberge ab, so stellt er es an einen sauberen Platz und verehrt es zuerst. Nachts legt er es unter seine Nackenrolle. Ich konnte das verschiedentlich unterwegs beobachten.

[2] Bei einem andern Tempelschamanen sah ich noch Pfeil und Bogen als Ausrüstung. Überhaupt trägt der Schamane alle üblichen Waffen. — Die Geisterschlinge ist aus Hanf gedreht, mit rotem Tuch umwickelt, und etwa 1 *m* lang. Die Eisenringe daran haben eine symbolische Bedeutung, die ich vergessen habe. Die Chinesen nennen die Schlinge, so weit ich mich entsinne, *k'un-hsien-sheng*, d. h. Geister fesselnder Strick. In der beigefügten Aufnahme hält der Schamane die Schlinge mit dem Ring im linken Daumen.

[3] Die Kleidung legt er immer unter Gebet an.

[4] Das Kopftuch ist nicht immer in dieser Art. Es gibt auch Tücher, die größer sind und die keine Schellen tragen. In diesem Fall binden die Schamanen ein eigenes Stirnband mit den Glöckchen um. — Die Krone ist nicht immer notwendig. Welche Bilder sich auf den fünf Zacken befinden, soll sich nach dem Schutzgeist richten. Ich habe auch Kronen gesehen, die keine Bilder trugen, sondern nur tibetische Zeichen.

[5] Manche behaupten, der Schamane müsse sich vor der Trance noch einmal waschen.

[6] Das Stäbchen wird ins Weihrauchbecken gesteckt.

[7] Eine eigene Organisation bilden sie nicht. Wohl hat man mir verschiedentlich erzählt, daß im sechsten Monat am ersten (?) oder 15. Tag die Schamanen des Hsi-ch'uan in einem Dorfe nahe bei Tuopa (westl. von Hei-tsuei-p'u) zusammenkommen und einen Tag lang eine Art Wett-Trance veranstalten. Diese Sitte soll aber erst neu sein.

[8] Es ist unklar, ob dieses Hada Sitz des Schutzgeistes ist. Jedenfalls ist es als ein Schutzamulett aufzufassen.

[9] Die Weihezeremonie könnte glauben machen, als ob der Schamane erst durch sie zu seinem Amte befähigt würde. Sie hat mit dem Schamanisieren an sich nichts zu tun. Es ist nur eine amtliche Bestätigung der Fähigkeiten, und auch das Volk wünscht sie. Es gibt aber auch Schamanen, die sich nicht im Kloster haben weihen lassen, besonders unter der chinesischen Mischbevölkerung.

Die Weihe scheint den Schamanen in den Stand der Laienmönche aufzunehmen; denn auch unter den Mönchen gibt es solche, die als Schamanen fungieren und bestimmte Vorschriften haben. So ist auf dem Wege von Hei-tsuei-tzu nach Shang-wu-chwang ein Dorf mit einer kleinen Lamaserie, wo die Schamanen von Kumbum herstammen, welche besonders an Neujahr auftreten. Wie mir ein Missionar erzählt, hielt dort im Dorfe in jüngster Zeit ein junger Mann fast täglich Übungen mit Trance am Flußufer ab, Schwertfechten, Pfeilschießen usw.

Jedenfalls legen alle Lamaserien Gewicht darauf, einen Schamanen zu haben, der vom Schutzgeist *dPekar* besessen, an Neujahr weissagt. So beobachtete ich diese Schamanen in Kuo-mang-szu und Kumbum. In der Tujenlamaserie, wo ein lebender Schamanenmönch nicht zu finden war, sah ich auf Neujahr eine lebensgroße Figur in voller Schamanenrüstung aufgestellt. Bei der Wahrsagung am 15. Tage jedoch fungierte an seiner Stelle der Speerwahrsager im Tempelhof, wo die Tänze stattfinden, vor den Hutuktus, den versammelten Mönchen und dem ganzen Volke. In Kuo-mang-szu sah ich im *Tempel sogar eine Frau als* Schamane *auftreten. Sie stellte aber die* übliche Art der *sgurdien* nicht dar.

[10] Die Tujen unterscheiden den *sgurdien* streng vom *bö*, dem chinesischen *fa-shih*, Trommelschamanen. Auch die Chinesen machen diesen Unterschied. Den Gurtum nennen sie *ku-ěrh-tien* oder *ku-wai-tien*, was weiter nichts ist als eine Lautnachahmung des Wortes *sgurdien*, welches hinwieder vom tibetischen *sku-rten*, „Leib-Behälter", kommt. Der Gurtum wird als Behälter, Träger seines Schutzgottes aufgefaßt. Die genaue Erklärung des Namens siehe im zweiten Teil: Der Schamanencharakter des Gurtum.

[11] Eigentlich ist Schnaps für die Schamanen nicht verboten. Hier scheint eine buddhistische Vorschrift mitzuwirken, aber in abgeschwächter Form; denn durch mäßigen Genuß verunreinigt sich der Schamane nicht, nur durch Trunkenheit, obwohl diese in den Augen der Tujen durchaus nichts moralisch Verwerfliches bedeutet.

[12] *wadam*: tibetisch *dpa-gdam* = Schwert. — *sönkuor*: tibetisch *skyoṅ* = Schutz, *'k'or* = Scheibchen (Unkrig).

[13] Hada, tib. *k'a btags*, ist ein schärpenähnliches Zeremonientuch.

3. Der Bonpriester *

Bericht

Es gibt zwei Arten Bonpriester: die einen sind Nomaden, die andern Ackerbauer [1]. Die Bonpriester der Nomaden finden sich jetzt nur noch unter den Fandse, früher gab es auch Tujen. Sie haben einen sehr langen dicken Zopf, den sie um den Kopf gewunden tragen, und ein langes rotes Gewand mit rotem oder gelbem Gürtel. — Die jetzigen Bonpriester der Tujen sind fast ausgestorben; es sind gewöhnliche Bauern und unterscheiden sich von den andern Schamanen oder Wahrsagern wie folgt:

Einzelheiten

Kleidung: Sie tragen gewöhnliche Kleider, im Winter einen Pelz und im Sommer den langen Rock. Hosen tragen sie nicht [2]. Beim Gebet auf dem Kang ziehen sie die Schuhe aus. Eine besondere Amtstracht haben sie nicht.

---

* Anmerkungen siehe pp. 34-35.

Nur legen sie einen Kranz von Wildschweinborsten um den Kopf [3], welche die langen Haare darstellen sollen.

Ausrüstung: Ähnlich wie die Lamas haben sie eine Schelle, eine große zweiseitige Trommel, eine kleine Doppeltrommel (Sanduhrtrommel); zum Dämonenbannen gebrauchen sie eine Peitsche aus Menschenhaut und eine Knochenflöte. Ferner haben sie auch tibetische Bücher, Klangteller, Donnerkeil. Die Trommel wurde früher aus Menschenschädeln gemacht; darüber spannte man Menschenhaut als Trommelfell. Die Peitsche hatte einen Griff aus Menschenknochen. Die Flöte ist aus dem Schienbein eines erwachsenen Mädchens gemacht, das noch nicht verheiratet war und durch Selbstmord oder einen Unglücksfall ums Leben gekommen ist. Sie ist an einem Ende offen und glatt abgeschnitten. Dieses Ende dient als Mundstück und wird mit Metall eingefaßt. Das andere Ende hat auf den zwei Gelenkköpfen je ein kleines Loch. Die Flöte wird mit der Haut des Mädchens umwickelt; man näht sie fest [5]. Die gleiche Haut gebraucht man auch, um die Peitsche zu flechten und die Trommel zu bespannen. Es gibt für die Herstellung dieser Gegenstände bestimmte Regeln. Der Bonpriester fertigt die Geräte selber an [4].

Tätigkeit: Eine besondere Tätigkeit der Bonpriester ist das Errichten der Pfahlziege und der Wetterbann, ferner Herstellung und Bann der Figurensänfte. Sonst haben sie fast die gleiche Tätigkeit wie die andern Wahrsager, sie bestimmen Glückstage für Hausbau, Reisen usw.; sie befragen das Los über Krankheit und Medizin. Zum Wahrsagen gebrauchen sie jedoch keine besondern Instrumente, sondern sie haben Bücher, aus denen sie alles entnehmen. Es gibt auch Bonpriester, welche das Pulsfühlen und Medizinverschreiben gelernt haben und ohne Zauberei heilen können. — Die Bonpriester kommen nicht in Trance, sondern beten nur [6].

Wörterliste

Hirten-Bon:	*sĕnoǧsa* (*snaǧsa*) [7]; *ch'an-t'ou peng-po* (chin.) = Bon mit aufgewundenem Zopf.
Bauern-Bon:	*xuăndie*; *su-jen peng-po* (chin.) = Laien-Bon.
Bonpriester (allgemein):	*peng-po-tzu* (chin.).
Haarkranz der Bauern-Bon:	(*u*)*duombŏra* (tib. u. Tujen) [7].
Knochenflöte:	*lgăn-dŏṅ* (tib. u. Tujen); *chüo-pa* (chin.) = Schienbein [7].
Sanduhrtrommel:	*ndarĕ* (tib. Lehnw.) [7]; *pa-lang-ku* (chin.).
Glocke:	*dzilin* [7]; *ling-tang* (chin.).
Peitsche:	*p'i-pien-tzu* (chin.) = Haut-Peitsche.
große Trommel:	*ta-ku* (chin.); *kăngărgĕ*.

Anmerkungen

[1] Es gibt auch Bonpriester, die in Klöstern leben. Ein solches Kloster befindet sich nahe bei dem Tujen-Kloster Rgulŏṅ. Die Insassen jenes Klosters tragen aber keine besondere Tracht, sondern sind gekleidet wie Laien. Sie werden mit Vorliebe zu bestimmten Zeremonien des Dämonenbannes von den Lamas eingeladen. — Die andern Bauern-Bon trifft man nur noch sehr selten an. Sie leben wie jedermann, heiraten und ackern.

[2] Daß sie keine Hosen tragen, dürfte auf eine Herkunft von den Fandse hinweisen, die früher ja auch keine Hosen trugen, so wie es bei ihren Frauen und Lamas heute noch Sitte ist.

[3] Warum es gerade Schweineborsten sein müssen, wußte der Gewährsmann nicht.

[4] Was hier über die Herstellung von Flöte, Trommel und Peitsche gesagt wird, bestätigen auch andere Leute. Aber keiner hat gesehen, wie die Herstellung im einzelnen geschieht. Manche sagen, es müsse ein Mädchen sein, das noch nicht menstruiert habe, andere behaupten das Gegenteil. Jedenfalls handelt es sich um eine noch nicht verheiratete Person. Vgl. dazu, was im Abschnitt über Totenbräuche und Leichenverbrennung gesagt ist : daß sie Dämonen sind und von Dämonen besonders gefürchtet werden.

[5] Über den Knochen, aus welchem die Flöte gemacht wird, sind die Berichte verschieden. Die meisten sagen, es sei der Schienbeinknochen ; andere behaupten, es sei der Oberschenkelknochen. Daß die Knochenhaut gegessen werden müßte, erfuhr ich nirgends. — Die Flöte hat einen unheimlich klagenden Ton ; besonders eindringlich wirkt er des nachts, wie man es in Lamaserien öfters hören kann. — Auch unangenehme Ereignisse suchen die Bon mit dem Flötenton zu vertreiben, z. B. Strafexpedition, Steuereintreiber, Soldaten usw., wie es z. B. in Kueiteh geschah.

[6] Die Bon werden von den Tujen mit einer Art heimlicher Scheu betrachtet. Sie haben auch etwas mit Quellen und Bergen zu tun. Oft sollen sie einsam den ganzen Sommer hindurch in entlegenen Schluchten und an Quellen in Zelten hausen. Dort beten sie und bannen Gewitter usw. Vielleicht trägt diese Zurückgezogenheit dazu bei, ihnen allerlei unheimliche Machenschaften nachzusagen.

[7] *dziliu* : tibetisch *dril bu* = Schelle. — *kåṅgergĕ* : mongolisch *k'enggerge* = Trommel. — *sĕnogsa* (*sṅagsa*) : tibetisch *sṅags pa* = Zauberer ; *sṅags bon* = Bonpriester. — (*n*)*duombora* : tibetisch *sdom* = binden, *spu* = Haar, *ra* = Kranz. — *šgåṅdŏṅ* : tibetisch *rkaṅ* = Schienbein, *duṅ* = Trompete, Schnecke. — *ndarĕ* : wahrscheinlich eine Verballhornung des sanskritischen *ḍamaru* (UNKRIG).

4. Der Lama (Lama-Empfang) *

Bericht

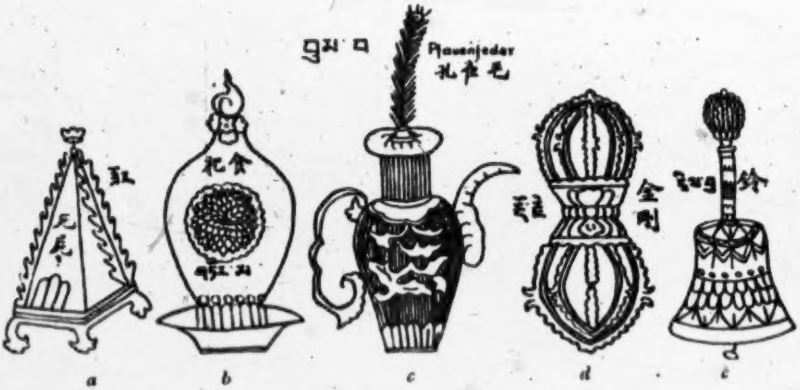
Bei vielen Zeremonien wird ein Lama eingeladen. Man unterscheidet große und kleine Lamas. Die großen sind gewöhnlich lebende Buddhas (Hutuktu)[1].

Bevor man einen Lama einlädt, muß das Haus gereinigt werden. Ein eigenes Zimmer wird eingerichtet, worin der Lama betet und schläft. Dann holen ihn die Leute mit Pferden ab. Bei einem großen Lama steht das ganze Dorf zum Empfang bereit. Sobald er ins Gehöft einzieht, wird Weihrauch geopfert und die Muschel geblasen. Er wird ins Haus geleitet und bewirtet. Danach gibt er im Hofe den Buch-Segen und beginnt seine Zeremonien.

---

* Anmerkungen siehe pp. 41-43.

Fig. 3



a : Torma ; *b* : Torma ; *c* : Wumba-Kanne des Lama ;
d : Donnerkeil (*dordzi*) ; *e* : Schelle. (Zeichnung eines Tujen.)

Der Lama macht immer einige Tormas, vor denen Wasserschälchen geopfert werden. Er hat auch die gleichen Gegenstände bei sich wie im Kloster. — Ist er mit den Zeremonien fertig, so wird er entlöhnt. Meistens speist man dann auch die Mönche des Klosters.

Einzelheiten

Vorbereitungen: Bevor jemand einen Lama einlädt, erkundigt er sich bei ihm nach der Zeit. Dementsprechend setzt der Wahrsager den Tag für die Zeremonien fest. Soll z. B. der Wahrsagung zufolge am 15. Tag eines Monates die Errichtung eines Manibaumes stattfinden, dann muß der Lama schon eine Woche vorher kommen, weil immer ein mehrtägiger Gebetsdienst vorausgeht. Einzig die höheren Lamas bleiben nur einen Tag da. Die Vorbereitungen trifft immer der Hausherr unter Hinzuziehung des Mutterbruders.

Am Tage vorher werden der Hof und sämtliche Räume des Hauses sauber gefegt. Alle Zimmer räuchern die Männer mit dem Glühstein und Weihrauchfeuer aus, damit keine Dämonen ihr Unwesen treiben. Dem Lama reserviert der Gastherr das vornehmste Zimmer im Haupthaus, das unmittelbar an die Kapelle oder den Hausaltar stößt. Auf den Kang breitet er eine oder zwei Lagen weiße oder rote Filzmatten und legt zwei schöne Sattelteppiche darüber, einen für den Lama und einen für seinen Assistenten. Die Stelle, worauf der Lama zu sitzen kommt, wird durch ein Hada bezeichnet. Dieses gilt als ein ehrenvolles Andenken und wird später am Hausaltare aufgehängt.

Zwischen die beiden Teppiche stellt man ein Feuerbecken mit einer großen Teekanne. Dahinter kommt ein Kangtisch mit dem Imbiß: eine runde Holzschale Tsamba, worauf mehrere Butterschnitten pyramidenartig zusammengestellt sind und mit einer roten Dattel gekrönt werden; ein kleines Kästchen mit Tschürra (Trockenquark) zum Tsamba-Kneten; einige kleine

Teller mit schwarzem und weißem Zucker, Kandiszucker, Korinthen, Datteln; einige kleine Teller mit Zucker- und Öl-Gebäck. — Wenn der Lama später seine Zeremonien vornimmt, werden die Sachen abgeräumt, so daß ihm ein leerer Tisch zur Verfügung steht.

Hutuktus oder höhere Lamas schicken schon einige Tage vorher gewöhnliche, diensttuende Lamas zu den Leuten, damit sie das Zimmer und die für die Zeremonien notwendigen Sachen herrichten. Sie helfen auch in der Küche aus, weil sie am besten wissen, welche Speisen ihr Hutuktu am liebsten nimmt. Sie schauen auch, daß die Reittiere des Klosters gebührend untergebracht werden.

Das Abholen des Lama: Am festgesetzten Tage machen sich die jungen Männer und Jünglinge des Dorfes mit den schönsten und schnellsten Pferden zum Lamakloster auf. Ein Teil reitet durch bis zum Kloster selbst; ein Teil wartet auf halbem Wege. Der Hutuktu reitet immer sein eigenes Tier; es muß ein weißes Pferd sein. Die andern Lamas hingegen können alle möglichen Tiere gebrauchen.

Trifft der Lama auf halbem Wege mit dem Abholertrupp zusammen, dann tritt der älteste Mann hervor und überreicht dem Lama ein Hada. Dieser nimmt es entgegen und berührt dem Manne, der sich hinkniet, die Stirne. Dann schwingen sich die jüngsten mit den schnellsten Pferden in den Sattel und reiten in rasendem Galopp voraus, um im Dorfe die Nachricht von der Ankunft des Lama zu melden. Auch der Lama sucht jetzt in schneidigem Trab zu folgen. Nur die alten Lamas nehmen sich Zeit. Dieses Abholen nennt man einmaliges Abholen. Manchmal stuft sich das Abholen auch in zwei oder drei Etappen; das nennt man zweimaliges oder dreimaliges Abholen. Jedesmal wiederholen sich die Zeremonien des Hadaüberreichens und des Segens. Beim dritten Trupp aber sind die Abholer zu Fuß; denn sie gehen nur eben zum Dorf hinaus.

Empfang: Sobald die Meldereiter eintreffen, versammelt sich das ganze Dorf vor dem Hause, das den Lama geladen hat. Alle haben ihre besten Kleider an. Auf der Tenne tanzen die Frauen und Mädchen unermüdlich ihren Liederreigen, daß man es schon weithin hören kann; der Lama soll sehen, wie froh sie ihn bewillkommnen. Vor dem Dorfe sitzen alle vom Pferde ab; nur der Lama reitet allein. Ein Mann führt sein Pferd am Zügel.

Sobald er vor das Hoftor kommt, stellt man auf die linke Seite des Pferdes einen Kangtisch und legt eine weiße Matte darüber. Die Männer helfen dem Lama aus dem Sattel, alle machen Kotou; nur die Frauen tanzen ununterbrochen weiter. Der Lama steigt aus den Bügeln auf den bereitgestellten Tisch und schreitet dann dem Tore zu. Dort kniet der Hausherr. Über seine erhobenen Hände hat er ein Hada gelegt und hält damit dem Lama eine weiße Schale Milch mit einem Zypressenzweig entgegen. Dieser taucht den Zweig in die Milch, besprengt damit die Torpfosten und tritt ein. Im Hofe steigt das Weihrauchopfer auf; man bläst mit allen Muschelhörnern, die man haben kann. Die Männer ziehen dem Lama mit brennenden Weihrauchstäbchen voran und geleiten ihn in sein Zimmer. Dort setzt er sich auf den durch das Hada bezeichneten Platz. Das Hada wird jedoch weggenommen.

Der Segen: Zunächst ruht sich der Lama mit seinem Gefährten aus. Der Zeremonienmeister gießt ihm Tee ein und fordert ihn auf, sich zu stärken. Hierauf betet der Lama bestimmte Gebete. Unterdessen füllt sich der Hof mit Gästen.

Der Hausherr tritt nun in den Gastraum, überreicht dem Lama ein Hada, macht Kotou und bittet ihn, herauszukommen, um das Volk zu segnen. Der Lama gibt ihm einige kleine Geschenke, die er mitgebracht hat, mit einem Hada. Dann erhebt er sich und geht hinaus. Draußen steht ein Schemel mit einem Sitzkissen; der Lama nimmt darauf Platz, den Rücken zum Haupthaus gewandt; vor ihn breitet man eine weiße Filzmatte. Jetzt ziehen die Leute dem Range nach an ihm vorbei, zuerst die Männer, dann die Frauen. Jede Person verneigt sich tief vor ihm, während er mit seinem Gebetbuch jedem die Stirn oder den Scheitel berührt. Ihm zur Seite steht sein Assistent. Nach dieser Zeremonie zieht er sich wieder ins Haus zurück.

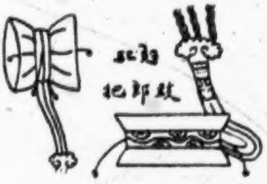


Fig. 4

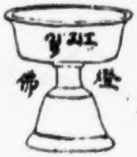


Fig. 5

Fig. 4: Zwei Sanduhrtrommeln. (Zeichnung eines Tujen.) Fig. 5: Butterlampe.

Gebetsdienst: Nun beginnt er seinen Gebetsdienst. Vor jedem Gebetsdienst werden einige Tormas gemacht; ist es ein großer Lama, so besorgen das seine Assistenten. Die Tormas sind verschieden und stellen Opfer an die Götter dar. Man läßt sie zum Teil auf dem Tisch stehen oder bringt sie auf den Hausaltar. Davor kommen eine Reihe Wasserschälchen, Getreideschälchen, Schnapsschälchen [8], Butterlampen, die immer am Brennen gehalten werden. Später werden diese Tormas entweder fortgebracht oder auch in der Familie gegessen, manchmal auch den Tieren vorgeworfen [9].

Die Kultgeräte des Hutuktu sind dieselben wie er sie auch zu Hause im Kloster benutzt: nämlich die Weihwasserkanne mit der Pfauenfeder, die Sanduhrtrommel, der Donnerkeil und die Handglocke. Diese Dinge hat er immer auf dem Tisch griffbereit. In der Hand hält er stets seine Manischnur. Beim Beten sitzt er nicht seitlich, sondern hinter dem Tisch, das Gesicht der Türe zugewandt, auf dem Kang. Sein Gebetbuch legt er vor sich auf die Knie oder den Kangtisch. Manchmal nimmt er auch noch die Wasserweihe vor, während die andern die Tormas fertigmachen. Er läßt sich dazu in die

Weihekanne reines Quellwasser gießen; einer der Assistenten wirft Weihegewürze hinein und stellt die Kanne auf ein Tellerchen mit Tibetgerste. Darüber betet der Lama dann das Weihegebet.

Gebetslohn: Der Lama wird während der Zeit seines Aufenthaltes sehr vornehm bewirtet. Der Hausherr, welcher auch „Gabenherr“ genannt wird, muß ihm selber auftragen. Seine Hauptmahlzeit hält der Lama aber nicht wie die andern Gäste, mittags, sondern erst am späten Nachmittag. Um ihn zu erfreuen, tanzen und singen Männer und Frauen im Hofe. Nur bei ganz großen Hutuktus tanzt man nicht.

Am letzten Tage, nach dem Morgenimbiß des Lama, während er auf dem Kang noch Tee trinkt, erscheint der Gabenherr mit den Zeremoniengehilfen und bedankt sich mit vielen Worten für den Besuch und das Gebet. Dann übergibt er ihm ein Tablett mit den Geschenken, über die ein Hada ausgebreitet ist, und der Gabenherr verkündet, was der Lama für seinen Dienst erhält. Dieses Hada über dem Tablett heißt „Reden-Hada“. Man stellt die Sachen vor den Lama auf den Tisch und macht dreimal Kotou. Auch die Assistenten erhalten entsprechende Gaben.

Der Lohn ist verschieden, je nach dem Reichtum des Gabenherrn, der Würde des Lama und der vollzogenen Zeremonien. Gewöhnlich sind es mehrere Kiepen Brot [5], einige Schaffleischstücke [4], Silbergeld und rotes Tuch. Reiche Leute schenken noch viel mehr, z. B. schöne Pferde, Schmuckgehänge, Tuch usw. Wenn es sich um große Anlässe handelt, wird sogar in der Zeit, in welcher der Lama beim Gabenherrn weilt, für das Kloster ein Gebetsdienst bestellt. Der Gabenherr beköstigt in diesen Tagen sämtliche Mönche mit Reis, Zucker, Butter und Tee. Auch Pilger, die während dieser Tage im Kloster weilen und für den Gabenherrn „Einkehr“ halten und beten, werden mitbeköstigt und erhalten noch Almosen für die Reise.

Die Gabenherren stiften auch gewöhnlich, z. B. beim Beerdigen usw., für das ganze Kloster den Gebetstee, der während des Offiziums in der Gebetshalle getrunken wird. Oft stellen sie in dieser Zeit noch eine Menge Butterlampen im Tempel auf, oder sie spenden wenigstens die Butter für die Lampen.

Rückkehr: Nachdem der Lama seine Gaben empfangen hat, wird er feierlich das Hoftor hinausgeleitet. Man bringt wieder ein Weihrauchopfer dar. Aber sonst finden keine Zeremonien mehr statt. Das weiße Pferd wird herbeigeführt, ein Kangtisch mit einer Filzmatte zum Aufsteigen bereitgestellt, und der Lama wird in den Sattel gehoben. Dann begleiten ihn die Männer zum Dorfe hinaus. Einen eigentlichen Begleitzug mit Pferden, ähnlich wie beim Empfang, gibt es nicht. Der Lama reitet mit seinen Mönchen allein zurück. Nur die Geschenke werden ihm auf Tieren nachgebracht.

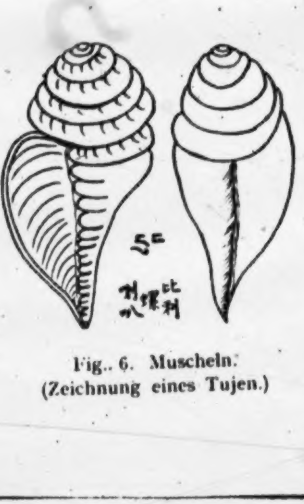


Fig. 6. Muscheln.
(Zeichnung eines Tujen.)

Die Hutuktus werden immer auf diese feierliche Art empfangen. Niedrigere Lamas, z. B. solche, die nur einmal zum Beten an einem Obo kommen, erhalten einen einfachen Empfang. Ähnlich verfährt man auch mit den Bonpriestern, Schamanen, Wahrsagern. Man holt sie nicht feierlich ab und gibt ihnen nur mäßigen Lohn.

Tabu des Gehöftes: Bei vielen Gebetszeremonien des Lama ist das Gehöft für Fremde unzugänglich. Das nennt man „die Tür verbieten". Wer bei Beginn der Handlung nicht da ist, darf den Hof nicht mehr betreten. Leute, die aber von Anfang an im Hofe waren, dürfen auch später frei ein- und ausgehen [7]. Um den Hof als verboten (tabu) zu kennzeichnen, heftet der Hausherr einen Zypressen- oder Tannenzweig oder ein Sieb an das Hoftor [8].

Das Tabu dauert immer mehrere Tage, drei, fünf, sieben; immer in ungerader Zahl, und immer solange, als der Lama im Hause weilt, und noch zwei Tage darüber hinaus. Ist z. B. der Lama nur einen Tag da, so dauert das Tabu drei Tage, ist er drei Tage da, so dauert es fünf Tage usw.; ist er aber sieben Tage im Hause, dann dauert das Tabu nach seinem Weggang noch eine ganze Woche [9].

Wörterliste

Lama:	*lama*; *ho-shang* (chin.).
Lama der gelben Sekte:	*gĕlòṅba* (tib.); *sira lama*.
Lama der roten Sekte:	*fulan lama*.
großer Lama:	*šge lama*; *ching-fa ta-ti lama* (chin.).
kleiner Lama:	*mula lama*.
Hutuktu [9]:	*sàṅ* [10]; *šge sàṅ* = großer H.; *mula sàṅ* = kleiner H. *huo-fuo* (chin.) = lebender Buddha; *fo-yeh* = Buddha.
Lama-Empfang:	*lama ndziala*.
Lamasegen:	*ndziärgăṅ* (tib.) = der Reihe nach.
einmaliges Abholen:	*ǵdzō dăṅwu* (tib. Lehnw.) [10].
zweites „	*ǵdzō niwa* (tib. Lehnw.) [10].
drittes „	*ǵdzō ǵdzămba* (tib. Lehnw.) [10].
Tsambaschüssel mit Butterschnitten:	*simier* [10].
Gebäcktellerchen:	*sĕloǵ*.
Kandiszucker:	*ping-t'ang* (chin.).
Äpfel:	*hai-t'ang* (chin.).
Nüsse:	*ho-t'ao* (chin.).
Datteln:	*sa-tsao-ĕrh* (chin.).
Trockenquark:	*tsürā* (tib., Tuj.).
Ölstangen:	*san-tzu* (chin.).
Füllbrote:	*taǵur*.
Ölpasteten:	*yu-pao-tzu* (chin.).
Redehada:	*sidăr* (tib. Lehnw.) [10].
rotes Tuch (das man d. Lama schenkt):	*sändzòṅ* [10].
Getreide mit Geld:	*mbō*.
Schaflende (auch ganzes Schaf):	*ndžuăṅ*.
Torma:	*šdorma* (tib. Lehnw.) [8].
Kupferschälchen mit Wasser, Getreide usw.:	*dòṅsăr* (tib. Lehnw.) [10].
Butterlampe:	*lamar* (tib. Lehnw.) [10].
Weihwasserkanne:	*wumbă* (tib. Lehnw.).
Pfauenfeder:	*k'un-ch'üo-mao* (chin.).
Donnerkeil:	*dordzi* (tib., Tuj.).

Sanduhrtrommel :	*ndarĕ*.
Manischnur :	*mani*.
Gebetslohn :	*bosĕ* [10].
Teebewirtung im Lamakloster :	*mäntsia* (*mändzia*) [10].
tabu des Ḥofes :	*udie dzilā-* ; *chi-men* (chin.) = verbieten, die Tür.

Anmerkungen

[1] Die folgende Darstellung gilt in erster Linie für den Empfang eines Hutuktu. Bei niederen Lamas sind die Zeremonien einfacher. — Auch Götterbilder, z. B. die Sänfte der *Kuanyin*, des Tigergottes usw., erhalten einen ähnlichen Empfang, wenn man sie zum Unheilbannen ins Haus bringt. Es war mir leider nicht mehr möglich, die entsprechenden Zeremonien aufzunehmen. Ich sah einmal eine solche Göttersänfte auf einem Hausdache stehen. — Den Lama-Empfang habe ich selber beobachtet.

[2] Zum *šdorma* schreibt das DMF (p. 338) : „figures pyramidals faites de pâte de farine grillée et qu'on offre aux esprits pour écarter leurs mauvaises influences. Cf. tib. *gtor-ma* id. (mong. *turma*, *tuurma*, *turuma* ...)". Ch. Das kennzeichnet (p. 527) den Ausdruck *gtor-ma*, der wiederum auf ein Sanskritwort zurückgeht, als Wurfopfer: „sacrificial objects, i. e., that which is strewn or scattered or given away". Sie bestünden meist aus Teig (Reis, Gerste usw.), hätten Pyramidengestalt und sollen Gefahren abwenden, die Geister besänftigen usw. — Über den Sinn des *gtor-ma* ist viel geschrieben worden ; vgl. dazu die Ausführungen in Filchner (Unkrig) : Kumbum, Kapitel XIV. Die Tujen fassen das Torma als Sitz eines Dämons oder eines Gottes oder als Geisterspeise auf. Es bleibt aber nicht Dauersitz, sondern nur während der Zeit der Zeremonien. Der Geist wird durch den Lama hineingebannt. Den Namen *baliṅ* konnte ich bei ihnen nicht feststellen. Als Geisterspeise nennen sie es mit dem chinesischen Wort *szu-shih*, d. h. Opfer-Speise ; es gibt aber noch eine andere Deutung, nämlich „Leiche", das auch *szu-shih* lautet. So wird nämlich das Torma genannt, das am Schluß des Tšam-Tanzes auf Neujahr als ermordeter Feind der Religion fortgebracht und verbrannt wird. — Torma nennen sie auch die Maṇdala-Figur, z. B. beim Errichten der Pfahlziege. — Daß das Torma nur für kurze Zeit eine sakrale Funktion hat, erklärt auch, warum man es nach den Zeremonien nicht mehr beachtet, es fortwirft, den Tieren zu fressen gibt oder es sogar selbst ißt.

Soweit ich bei den Tujen feststellen konnte, werden die Tormas immer nur aus Tsamba und Butter hergestellt, nicht aber, wie Filchner (Unkrig) a. a. O. schreibt, aus gegorenem Teige. Mag sein, daß diese Art der Zubereitung den Klöstern vorbehalten ist.

[3] Für diese Schälchen gibt es eine bestimmte Zahl und Ordnung. Das Wasseropfer spielt im Klosterkult eine wichtige Rolle, vgl. Kumbum, p. 251. Auch die Tujen und Chia-Hsifan bringen häufig des morgens das Wasseropfer dar. So sah ich einmal einen Alten, wie er morgens aufstand, sich wusch, Weihrauch verbrannte, eine große Kupferschale und zwölf kleine Schälchen Wasser auf den Hausaltar stellte, dreimal im Hofe Kotou gab, davon einen in Richtung Kumbum, dreimal vor dem Hausaltar Kotou gab und dann die Wasserschalen wieder ausleerte.

[4] Obwohl der Buddhismus das Töten verbietet, essen die Lamas, auch die Hutuktus, Fleisch in allen Formen, wie ich es immer wieder sehen konnte. Im Kloster Kuo-mang-szu beobachtete ich einmal, daß ein Opferschaf abgehäutet und ausgeweidet auf einem Opfertisch vor der Tempeltüre aufgestellt war. Bei den darauffolgenden Gebetszeremonien ließ der Gabenherr, der dieses Schaf geopfert hatte, das Fleisch kochen und jedem Mönche im Tempel während einer Gebetspause ein Stück servieren. Es ist also nicht auffallend, wenn der Lama zum Lohne eine Schafslende erhält. Da aber die Tujen trotzdem in Gegenwart eines Lama kein Schafopfer darbringen (vgl. Kapitel : Der Manibaum), scheint es nur darauf anzukommen, daß die Tötung selbst nicht vor den Augen des Lama oder im gleichen Hofe vorgenommen wird.

[5] Eine Kiepe enthält 24 Brote. Das rote Tuch ist für die Kleidung der Lamas. Warum nur Getreide und Geld als eine Einheit aufgefaßt und mit dem gleichen Namen *mbō* bezeichnet werden, ist mir unklar. Nach dem DMF kommt es vom tibetischen *p'ogs*, Lohn.

[6] Von den Stufengraden der Mönche weiß das gewöhnliche Volk wenig. Sie kennen große und kleine Lamas. Zu den großen rechnen sie die Hutuktu, die *tsüordzi* und die *känbō*. Nach ihrer Vorstellung ist ein großer Lama besonders gelehrt, kennt viele Zauberpraktiken und hat darum eine besondere Kraft. Die kleinen Lamas haben nur wenig Gelehrsamkeit und können nur kleine Zeremonien vornehmen : z. B. das Obogebet.

Die Hutuktus werden als buddhistische Inkarnation betrachtet. Dabei unterscheiden die gewöhnlichen Leute nicht zwischen Buddha und Bodhisattvas. Bei ihnen ist alles *fuo-yeh*, d. h. Buddha-Vater. Diesen chinesischen Namen gebrauchen sie für alles, was Sitz eines Geistes oder selbst ein Geist ist, also auch für die Inkarnationen (Tulkus), den Geisterspeer, beseelte Götterstatuen. Manchmal bezeichnen sie der Klarheit halber die Inkarnationen mit *huo-fuo* (chinesisch), d. h. lebender Buddha. Für die Geister allein und die beseelten Geistersitze gebraucht man am meisten den Tujen-Namen *purġan*. Bisweilen hört man den Ausdruck *sȧṅ* oder *sȧṅrĕ-dzi*. Auf den Namen Tulku, Hutuktu oder Gegen, das in der Tujensprache den gleichen Sinn wie *sȧṅ*, Erleuchteter, hat, bin ich nie gestoßen.

[7] Das gilt nach andern Aussagen nur für die Hausinsassen. Gäste, die fortgehen, dürfen nicht wiederkommen.

[8] Der Gewährsmann behauptet, die Tujen hätten früher kein Sieb benutzt ; das hätten sie von den Chinesen gelernt. Heute wird häufig Papier gebraucht, wenn es sich um ein Tabu handelt, das nicht mit dem Gebetsdienst zusammenhängt. So kleben die Leute ein viereckiges rotes Stück Papier auf die Torlaibung, rechts, wenn z. B. eine Krankheit im Hofe herrscht, links, wenn eine Wöchnerin da ist. Weißes Papier benutzt man, wenn einer gestorben ist ; eine Sitte, die wohl von den Chinesen stammt.

[9] Die hier erwähnten Taburegeln gelten auch für andere religiöse Zeremonien, auch wenn kein Lama oder Bonpriester eingeladen wird. Dann ist das Tabu aber nur für drei Tage in Kraft. — Auch die besten Freunde werden dann nicht ins Haus gelassen, sondern am Hoftore abgefertigt. Sie müssen darum vorher laut rufen, damit jemand herauskommt.

Manchmal sagen die Leute auch, man kennzeichne den Hof bei Krankheit nicht aus Geisterfurcht, sondern um Fremden ein Zeichen zu geben, damit sie sich nicht anstecken und draußen bleiben.

[10] *sȧṅrĕdzi* : tibetisch *saṅs* = rein, *rgyas* = ausgebreitet. — *ġdzo* : tibetisch *ġzo* = erinnern, zu Gemüte führen ; *dȧṅwu* : tibetisch *daṅ po* = erstmalig ; *niwa* : tibetisch *gñis pa* = zweitmalig ; *gdzänba* : tibetisch *gsum pa* = drittmalig. — *simier* : tibetisch *śis* = Glück, *mar* = Butter. — *sidar* : tibetisch *śis* = Glück, *dar* = Seidentuch. — *sändzȯṅ* : tibetisch *ts'em bzaṅ* = Tuch gutes. — *dȯṅsär* : tibetisch *bdun* = sieben, *gser* = golden ; die sieben Goldenen. — *lamar* : tibetisch *la* = Wachs (aus dem Chinesischen), *mar* = Butter. — *dordzi* : tibetisch *rdo* = Stein, *rje* = Herr. — *bosĕ* : vielleicht aus dem Mongolischen ; *püse* = Handel, Geschäft ; vgl. chines. *p'u-tzu*. — *mäntsia* : tibetisch *maṅ* = reichlich, *ja* = Tee (Unkrig).

III. Bräuche um Wohnung und Siedlung

1. Das Weihrauchopfer *

Bericht

Alltäglich bei Sonnenaufgang werden Haus und Hof sauber gefegt. Die Hausfrau entfacht auf dem Kang das Familienfeuer, um das sich tagsüber alt und jung versammeln. Der Hausherr wäscht sich Hände und Gesicht [1], nimmt etwas Glut von dem Feuer und bringt es hinaus in den Hof auf die Weihrauchplatte unter dem Manibaum. Dort bläst er die Glut zu einer großen Flamme, wirft Zypressenzweige, Butter, Tsamba, Blumen, Gewürz, Teeblätter, Zucker und einige bunte Fäden hinein und besprengt schließlich das Feuer mit reinem Wasser. Wenn dann der Rauch hochsteigt, wird die Muschel geblasen, und der Hausherr sowie alle Umstehenden machen dreimal einen dreifachen Kotou vor dem Feuer. Damit ist das Morgenopfer beendet, und alle gehen an ihr Tagewerk.

Einzelheiten

Personen : Gewöhnlich bringt der Hausherr das Weihrauchopfer dar. Statt seiner kann aber auch ein anderes männliches Familienmitglied die Handlung vornehmen ; niemals jedoch Frauen, es sei denn, daß keine männliche Person im Hause weilt und die Kinder noch zu klein sind. Frauen dürfen auch dabei sein und den Kotou machen, wie sie auch den Hof fegen, die Sachen bereitstellen und sogar zum Opfer anreichen können. Die Muschel wird gewöhnlich von jemand geblasen, der nicht opfert. Tut es der opfernde Hausherr selber, so geschieht das vor dem Kotou.

Zeit : Das Weihrauchopfer soll möglichst früh dargebracht werden, schon beim Morgengrauen. Man darf nicht warten, bis die Sonne schon hochsteht. Wenn heutzutage die Familien auch nicht mehr fromm sind, so bringen sie doch noch wenigstens am 1., 8. und 15. Tage des Mondmonats das Weihrauchopfer dar. An diesen drei Tagen werden dann auch kleine Butter- oder Öllampen im Hause vor den Buddhabildern angezündet.

---

* Anmerkungen siehe pp. 46-49.

Ort: Der gewöhnliche Ort für das Morgenopfer ist der Hof. Man kann auch in den Ortstempel oder vor das Obo gehen. Das geschieht auch meistens an den oben erwähnten drei Tagen. Im Hofe selber ist die Brandstätte die Räucherplatte auf der Mittelburg vor der Manistange [2]. Ist keine Räucherplatte da, so verbrennt der Hausherr den Weihrauch in der Mittelburg (Rundkrippe) selber oder auch auf dem Boden davor. Jedesmal aber ist der Platz zuerst zu fegen. Die Verehrung vor dem Feuer findet nicht unmittelbar vor diesem statt, sondern man geht um die Rundkrippe herum, so daß die Rundkrippe mit dem Manibaum, dann das Feuer, dann das Haupthaus und schließlich die Berge hinter ihm vor einem sind. Auch die andern Personen befinden sich dort. Nie darf jemand zwischen dem Feuer und dem Haupthaus stehn.

Opfergaben: Das Feuer braucht nicht vom Herde oder vom Kang genommen zu sein. Man kann es auch im Hofe neu anzünden. Dabei ist es ganz gleich, welches Feuerzeug benutzt wird, Streichholz, Feuerstein usw. Als Nahrung wird beim Entfachen meist Stroh genommen. Übelriechende Brennstoffe sind nicht erlaubt, wie Kohlen, Trockenmist usw., die sonst im profanen Gebrauch vorherrschen.

Als Weihrauch dienen die Zweige des Zypressenbaumes [3]. Dieser ist der Göttermutter *Lhamo* geweiht. Die Blumen sollen einen angenehmen Duft haben, einerlei von welcher Farbe. Je vielfältiger und bunter die Sorten sind, umso besser ist es. Allerdings werden sie vorher getrocknet, damit sie auch gut brennen.

Statt der Butter ist auch trockener Rahm statthaft, ganz gleich ob die Milch gekocht oder roh war. Hat man gerade keinen Tsamba zur Hand [5], so ist auch gebranntes Weizen- oder Gerstenmehl erlaubt, niemals aber Bohnenmehl, weil es unrein ist. Beim Zucker gelten keine Vorschriften bezüglich der Farbe; darum nimmt man gewöhnlich den roten, weil er billiger ist als der weiße.

Das Gewürz, das als wohlriechende Zutat ins Feuer gestreut wird, ist in irgend einer chinesischen Apotheke gekauft. Es heißt „Erdgottgewürz" oder einfach „Zugabe" [4]. Es sind dieselben Sorten, die der Lama bei der Weihe des Wumba-Wassers beimengt. Die Tujen-Namen sind verlorengegangen. Auf Tibetisch heißen sie „die guten Sechs". Es sind folgende Arten: Gewürznelken, Safran, Kardamom, Mergel (?), Muskatnuß, Kampfer.

Statt des Wassers kann man auch Milch oder Gerstenwein ins Feuer spritzen. Dann heißen sie aber nicht mehr Milch oder Wein, sondern „Libation" [6]. Das vornehmste ist jedoch immer das Wasser. Dieses soll rein sein, aus einer Quelle oder einem Brunnen oder einem Fluß. Abgestandenes Wasser z. B. aus einem Küchenzuber, darf niemand schöpfen, mag es auch noch so rein sein. Das Wasser wird mit einem Zypressenzweig ins Feuer gesprengt [10].

Die Fäden sind in den bekannten fünf heiligen Farben. Auf den Stoff kommt es dabei nicht an. Die besten sind natürlich Seidenfäden. Reiche

Leute werfen jedesmal von jeder Farbe ein kleines Bündel hinein, Arme hingegen schneiden von jedem Faden nur ein Stückchen ab, damit sie noch lange ausreichen.

Die Muschel kommt vom Osten, aus China oder aus Tibet. Im Kukunor soll man keine finden. Darum hat nicht jede Familie eine Muschel. Sie braucht deshalb auch nicht unbedingt beim Opfer geblasen zu werden[7].

Alle diese aufgezählten Sachen gehören zu einem vollständigen Weihrauchopfer. Da aber nur in seltenen Fällen eine Familie diesen Zubehör vorrätig hat, wird das Opfer gewöhnlich in der einfachen Form dargebracht, d. h. man begnügt sich mit Zypressenzweigen, Tsamba und Wassersprengen. Nicht einmal Butter und Milch ist neuerdings bei den Tujen vorrätig.

Sinn: Das Weihrauchopfer gilt in erster Linie dem Himmel, ihm gilt auch der erste Kotou. An zweiter Stelle will man damit den Berg- und Erdgeist ehren, und an dritter Stelle alle andern zahllosen Geister. Mündliche Gebete werden nicht gesprochen, wohl sagt oder denkt man gewöhnlich: „Der Himmel weiß es.“ Das Opfer ist eine Bitte um Schutz und gefällt den Geistern wegen der vornehmen Gaben. Darum bringen die Männer es bei allen religiösen Zeremonien dar, z. B. beim Saatfest, bei der Oboverehrung, beim Schafopfer usw. Es bleibt dann während der ganzen Handlung stundenlang brennen. Weil die Tujen das Weihrauchopfer seit alters gepflegt haben, kommt es auch immer wieder in den Liedern vor[8].

Das Reinigungsfeuer: Außer diesem Weihrauchopfer wird auch sonst Zypressenweihrauch verbrannt, aber nur um zu reinigen. So z. B. bei Ausräuchern des Hauses, um die Dämonen zu vertreiben, zum Abräuchern des Opferschafes, zum Abräuchern von Gesicht und Händen bei religiösen Zeremonien. Aber man zollt diesem Feuer keinerlei Verehrung, macht keinen Kotou, besprengt es nicht mit Wasser, gibt keine Butter und überhaupt keine Zutaten hinein. Es ist kein Opfer. Verbrennt einer jedoch zufällig ein richtiges Weihrauchopfer, so kann er auch dies für die Reinigungszwecke nehmen[9].

Wörterliste

Zypressenbaum :	*šgua sdziŏdzĕ*[3].
Zypresse :	*šgua*.
Zypressenweihrauch :	*ǰdzăṅ* (*šdzăṅ*, *dzăṅ*, *săṅ*) (tib. Lehnw.).
Opfertsamba :	*ǰdzăṅ šdzam* (tib. Lehnw.).
Tsamba (profan) :	*talġa*[11].
Gewürze :	*ġlu* (*ġlo*, *ġlĕ*) *sĕmăn*; *ġlu* (tib. Lehnw.) = Erdgott;
	sĕmăn (tib. Lehnw.) = Medizin, Gewürz[11].
Kănba-Blumen :	*kănba*.
Weihrauchzutaten :	*rdzĕ* (tib. Lehnw.) = Beigaben, Sachen.
	snaġsoġ ǰdzăṅ rdzĕ (tib. Lehn.) = vielerlei Weihrauch Beigaben[4,11].
Gewürznelken :	*lisi* (tib.); *ting hsiang* (chin.)[11].
Safran :	*gušgum* (tib.); *tsang hung-hua* (chin.)[11].
Kardamom :	*sĕsmiel* (tib.); *i-chi-jen* (chin.)[11].
Mergel :	*gagula* (tib.); *ts'ao-kuo* (chin.)[11].
Muskatnuß :	*dzati* (tib.); *jou-kuo* (chin.)[11].
Kampfer :	*ġawur* (tib.); *ping-p'ien* (chin.)[11].

Milch (profan) :	*sun.*
Libation :	*tsiab* (*tsiaw*) (tib.) [6].
Muschel :	*döṅ* (tib. Lehnw.) = Trompete, Horn [7].
Himmel Du weißt es :	*tieṅgērē mudie.*
Reinigungsfeuer :	*sündur* (tib. Lehnw.).

Anmerkungen

[1] Diese Waschung wird bei allen religiösen Handlungen vorgenommen, und sie ist auch die gewöhnliche Art, sich morgens zu waschen. Da man keine Waschschüssel kennt, oder sie erst neuerdings gebraucht, geschieht es auf folgende Weise : Man nimmt aus einer Schale einen Schluck Wasser und spült den Mund ; dann nimmt man den zweiten Schluck und läßt ihn aus dem Munde über die hohlen Hände laufen und wäscht sie ; der dritte Schluck, in der gleichen Weise in die Hand laufen gelassen, dient dazu, das Gesicht zu waschen. Das wiederholt man beliebig, bis man sauber ist. Falls jemand eine Waschschüssel hat, so darf er auf keinen Fall vergessen, den Mund zu spülen, das gehört zur Reinigung für eine religiöse Zeremonie.

[2] Die Weihrauchplatte heißt *ʃdzàṅ tše* = Weihrauch-Terrasse. Die Chinesen sagen dafür *sang lu-tzu* = Zypressenweihrauch-Ofen. Vielfach haben die Tujen den chinesischen Weihrauchofen übernommen. Er sieht aus wie ein kleines Tempelchen. Oft behilft man sich auch mit einer einfachen Lehmnische. Die Räucherplatte auf dem Rand der Rundkrippe ist entweder eine Steinplatte, oder ein Backstein (Ziegel), oder ein glatter Lehmaufstrich.

[3] Die für Weihrauch in Frage kommende Zypresse ist der Tujabaum, vulgär : Lebensbaum. Dieser Baum gilt überall in Ch'inghai als ein vornehmer Baum, auch bei den Chinesen, welche sein Holz mit Vorliebe für Särge benutzen. Der chinesische Name ist *pai-shu* (*pei-shu* oder *pei-mu*) = Zeder, Wacholder, Zypresse. Das Tujenwort *šgua* ist eine Zusammenziehung des tibetischen *šug-pa. šug-pa*, womit die Juniperus-Gruppe benannt wird, welche in Tibet heimisch ist : Juniperus excelsa, Juniperus squamosa, Juniperus communis, s. CH. DAS, p. 1239 ff. Als Synonym ist dort *saṅs šiṅ* angegeben : Holz der Reinheit. *saṅs* kann aber auch „verdampfen, verflüchtigen usw." heißen ; vgl. a. a. O. p. 1265 : „evaporation". Von den andern Synonymen ist *lha-yi šiṅ* (Götter-Baum) zu nennen, weil auch der Gewährsmann behauptet, daß der Baum der *Lhamo* heilig ist. Hat man richtigen Wacholder, z. B. in wilden Berggegenden, so wird dieser mit seinen Beeren beim Weihrauchverbrennen bevorzugt. Das Tujenwort *ʃdzaṅ* (*šdzaṅ*, *saṅ*) kommt, dem Gewährsmann zufolge, aus dem Tibetischen. Es entspricht also dem *bsaṅs* (CH. DAS, p. 1316), „Weihrauch". — Im Mongolischen steht dafür *sang idegen*, „Weihrauch-Speise" (UNKRIG). — Auch die Chinesen haben dieses Wort übernommen, wenigstens in Ch'inghai, und nennen den Zypressenweihrauch *sang*. Daneben haben sie auch den chinesischen Ausdruck *pei-hsiang* : Zypressen-Weihrauch. Den Stäbchenweihrauch, also die Räucherkerzen, nennen sie einfach *hsiang* oder *pan-hsiang* (vielleicht : Blüten-Weihrauch) ; *pan-hsiang* wird auch verbal gebraucht, Weihrauch zu Ehren einer Person verbrennen (selten gebräuchlich). — Für „Weihrauch verbrennen" sagen

die Tujen *ǰdzaṅ garga*, „Weihrauch entlassen (aufsteigen lassen)". Sie unterscheiden zwei Arten. Die eine ist der „große Weihrauch", *šge ǰdzaṅ*. Dieses Weihrauchopfer findet stets im Freien statt, und man verbrennt dabei vollständige Ästchen und Zweige. Die andere Art ist der „kleine Weihrauch", *mula ǰdzaṅ*. Dazu nimmt man nicht ganze Zweige, sondern zerstampft die Zypressennadeln zu Weihrauchmehl und streut es ins Feuer. Es verbrennt sehr schnell unter starker Rauchentwicklung, hat aber keinen Holzrauch. Diese Form bevorzugt man für Räucheropfer im Hause und zum Abräuchern von Gegenständen bei Reinigungszeremonien.

[4] Das als tibetisches Lehnwort bezeichnete *rdzē* entspricht dem *rdsas* (Unkrig); das im DMF gegebene Äquivalent *'dre*, „evil spirit (?)" (p. 311) ist abwegig. Ch. Das (p. 1057) hat dafür die Bedeutung: „an article, thing, material, object", und weiter: *de'i rdsas*, „requisits for this purpose (sc. unreine Angelegenheiten); especially for sacrifices, sorceries etc., hence also used as identical with magical agency". Diese letzte Bedeutung trifft zu für die Begleitgaben und Opfer beim Dämonenbann; vgl. *rdzē* im Kapitel: Das Dämonengeleit; Der Figurenbann usw. Damit stimmt auch die Erklärung im DMF (p. 311) überein: „objet qu'on met en liberté dans le but d'être délivré d'un mal (on y ajoute de l'argent ou quelqu'autre object), rançon." *rdzē* ist also im allerweitesten Sinn aufzufassen als Ausstattung, Utensilien, Proviant der Götter (Kleider, Ringe, Wegzehr), Opferbeigaben usw., wie ja aus der Fülle der Weihrauchgaben ersichtlich ist. Diese Beigaben stimmen weitgehend mit den Zutaten für die Erdgotturne (Schatzurne) überein. Sie sind aber wohl erst auf lamaistischen Einfluß zurückzuführen; denn in den Tujenliedern, welche das Weihrauchopfer erwähnen, werden sie nie genannt, ganz im Gegensatz zum Lebensbaum, Wasser und den Blumen, die nie fehlen. Die vornehmste, immer wieder genannte Blume ist die *kanba*; vgl. unten 2. Teil: Das Weihrauchopfer. Diese Blume hat einen starken, sehr wohlriechenden Duft, den man beim Weihrauchopfer weithin wahrnimmt. Der Tujenname stimmt mit dem tibetischen überein (Unkrig). Ch. Das (p. 140) übersetzt *k'am-pa* mit Tanacetum tomentosum und bezeichnet dies als eine „very aromatic plant growing in the high mountains of Tibet". Dinand identifiziert die Blume mit dem Rainfarn, Tanacetum vulgare; vgl. Handbuch der Heilpflanzen, p. 211, mit Abb., T. XXIII, 2. Nach G. A. Stuart gehört sie zur Species der Artemisia vulgaris, die überaus wohlriechend ist. Er unterscheidet drei Arten: Artemisia Indica, — Sinensis (*ai-hao*), — *moxa*; vgl. Chinese materia medica, p. 52. — Aus der Verwendung der Zypresse und der Blumen kann man also schließen, daß das Weihrauchopfer von Anfang an nicht als Brand-, sondern als Duftopfer aufzufassen ist. — Näheres über das Weihrauchopfer s. in Teil 2. — Zu *rdzē* vgl. auch das Kapitel: Die Erdgott-Urne.

[5] Tsamba ist auch heute noch nicht aus der Tujen-Küche fortzudenken. Man röstet *ch'ing-k'o* (chinesisch) oder *šbē* (tuj.), d. h. Spelt, Grünkorn, und mahlt es auf einer Handmühle. Dieses Röstkornmehl wird genau wie bei den Tibetern (Fandse) genossen. Nach dem Genuß von Buttertee wird Tsamba mit dem Rest von Tee und der darauf schwimmenden Butter in der Tee-

schale zu einem trockenen Teig geknetet und dann in Kügelchen oder Würstchen gegessen. — Der Tsamba aber, der für das Weihrauchopfer gebraucht wird, darf nicht mit dem gewöhnlichen Tsamba aufbewahrt werden. Jede Familie hat dafür ein eigenes Kästchen. — Über *šbl, ch'ing-k'o* vgl. Näheres in SCHRÖDER: Hochzeitslieder.

[6] Der Gewährsmann bemerkte, daß „Libation" sonst immer nur *tusa* genannt würde; nur beim Weihrauchopfer würde man *tsiab* sagen. Der Ritus legt aber nahe, daß es sich gar nicht um eine Libation handelt. Trankopfer werden stets auf die Erde hingegossen. Hier aber wird das Wasser ins Feuer gesprengt; zudem wird Wasser an dieser Stelle allen andern Flüssigkeiten vorgezogen und gilt als die reinste und vornehmste. Das verlangt eine andere Deutung. Als Lehnwort entspricht *tsiab* dem tib. *c'ab*. CH. DAS (p. 409) erklärt *c'ab*: „water in any form; but not used like *c'u* to signify a river." Er erwähnt dann noch *sňa c'ab* als Wasser, mit dem sich die Mönche vor Beginn einer religiösen Zeremonie die Zunge netzen, um sich zu reinigen, was etwa das gleiche ist, wie oben die beschriebene Reinigung vor dem Weihrauchopfer. Das *tsiab* ist also nichts anderes als eine Reinigung des Feuers durch Besprengen mit Wasser. Später hat das Volk es als Opfer aufgefaßt und dafür Milch und Wein genommen. Es hat aber dennoch im Bewußtsein behalten, daß es eigentlich Wasser sein müßte.

[7] Die Muschel ist das Tritonshorn, die Tritonsschnecke. Den Tujen gilt sie als Sinnbild der Reinheit und des Erhabenen. So wird das Wort *döň* auch adjektivisch gebraucht für: rein, weiß, erhaben, heilig. Man könnte es einfach mit „muschelig" übersetzen. Besonders häufig findet es sich in diesem Sinne in Liedern. Zum Blasen durchbohrt man das spitze Ende und faßt es meist in Metall ein; es dient als Mundstück. Am andern Ende, dem Schalltrichter, hängen oft bunte Bänder; vgl. Abb. Trotz ihres dumpfen Tones klingt die Muschel sehr weit.

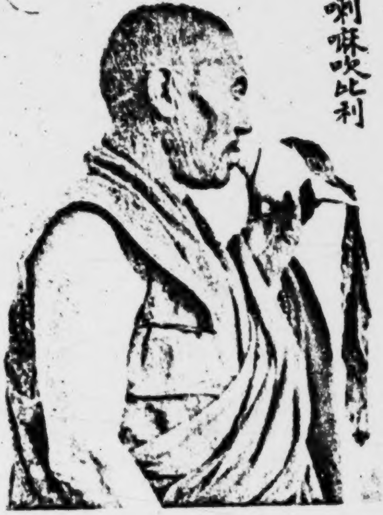
Daß die Muschel in jener Gegend nicht heimisch ist, versteht sich von selbst. Der Tujen-Name ist die Lautnachahmung des tibetischen *duň*, meist fügen die Tibeter noch *dkar*, „weiß", hinzu. Im Mongolischen heißt diese Muschel *labai* (UNKRIG; Kov. 1958), was wiederum dem chinesischen *la-pa*, „Trompete", verwandt ist. Dem Zeichen nach ist aber dieses *la-pa* auch nur eine chinesische Lautnachahmung eines Fremdwortes. Die Ch'inghai-Chinesen haben für das Muschelhorn die Bezeichnung *pi-li*, die aber offensichtlich vom Tujenverb *pilie* (blasen) kommt, z. B. *döňgĕ pilie* = die Muschel blasen. Die Chinesen sagen dafür *ch'uei pi-li*. Sonst ist der chinesische Name für das Tritonshorn einfach *luo* (*lo*), und die aus dem Buddhismus übernommene Muschel-Göttin (tib. *Duň-ma*, skr. *Mangala śankha*) heißt *pao-lo t'ien-nü*, „himmlische Elfe der Kostbarkeits-Muschel"; vgl. PANDER-GRÜNWEDEL, Pantheon, p. 105, Nr. 294; p. 115.

Das Muschelhorn und sein kultischer Gebrauch ist in Indien und der Südsee schon alt und weitverbreitet und in den Buddhismus übernommen worden. Die Funktion der Muschel im lamaistischen Kult kann hier natürlich nicht weiter erörtert werden. Zum Verständnis der Tujen-Sitte sei jedoch noch folgendes bemerkt. Das Muschelblasen bringt Harmonie ins Weltall und

DOMINIK SCHRÖDER, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

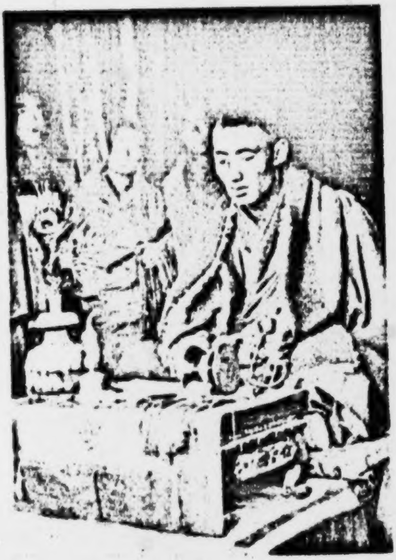
Tafel 1

a

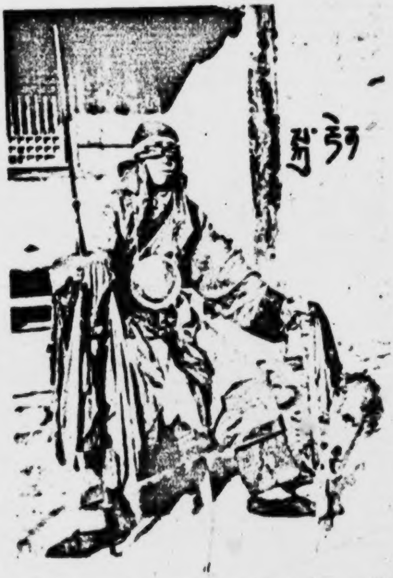


b

a: Der Gewährsmann Tao Yifula aus Tao-chia bei Chi-chia-ling im Kreise Huchu. Tujen. Geboren März 1883, gestorben im Herbst 1949. Aufnahme in der Missionsstation zu Kanchia-p'u, Sommer 1948. (Zu: Einleitung.)
b: Lama die Muschel zum Blasen ansetzend. Aufnahme am 11. Mai 1949 im Kloster Fu-hai-szu oder Hsin-szu (Guambasoma) in der Nähe des Kukunor. (Zum Kapitel: Das Weihrauchopfer.)



c



d

c: Ein Tulku mit seinem Kultgerät beim Gebet. Vor ihm der Text, in der Linken die Manischnur. Im Hintergrund assistierende Lamas. Aufnahme im Kloster Fu-hai-szu, Mai 1948. (Zum Kapitel: Der Lama-Empfang.)
d: Gurtum aus Hei-tsui-p'u im Hsi-ch'uan. Aufnahme in seinem Gehöft, Herbst 1948. Wir durften nicht durchs Hoftor eintreten, sondern mußten übers Dach einsteigen; so wollte es der Schutzgeist. Der Gurtum hält in der Rechten den Geisterspeer, in der Linken die Fangleine und das Geisterschwert mit dem Griff nach unten. Er trägt nicht die fünfteilige Krone. Diese einfache Art des Gurtums ist in Chinghai weit verbreitet. (Zum Kapitel: Der Gurtum.)

[Follow p. 48]

kann die Hungergeister (*Preta's*) erlösen und ins Freudenparadies führen (*Tushita*); vgl. PANDER-GRÜNWEDEL, a. a. O. Besonders wertvoll sind Muscheln, deren Spiralen nicht wie gewöhnlich von rechts nach links, sondern umgekehrt verlaufen; vgl. CH. DAS (p. 628): *duṅ-dkar gyas 'k'il* (skr. *dakṣiṇā varta śankha*). Der Klang einer solchen Muschel heilt Krankheiten, und bewahrt man sie im Hause auf, so tilgt sie Streit und Unfrieden und gewährt Harmonie in der Familie. Das mag auch der Grund sein, warum die Tujen sich immer um eine solche Muschel bemühen und sie morgens beim Weihrauchopfer im Gehöfte blasen.

Im übrigen ist die Muschel auch schon von sich aus auf das Opfer hingeordnet. Früher diente sie als Opferschale; vgl. CH. DAS (p. 627). Heute gilt sie als drittes der acht Opfer (*mc'od brgyad*) oder Glücksymbole (*bkra šis rtags brgyad*) als Zeichen der Hinwendung nach der rechten Seite, nach den zehn Weltenrichtungen liebliche Klänge aussendend; vgl. FILCHNER (UNKRIG): Kumbum, p. 21.

[8] Das Weihrauchopfer ist unter den Nomaden Ch'inghais überall verbreitet und teilweise von den Chinesen übernommen. Es wird auch in allen Lamaklöstern gepflegt. Mag es auch nicht aus dem Buddhismus stammen, so ist es doch von ihm ins Rituale aufgenommen und mit „Weihrauch-Sutra's" beehrt worden, die bei Verbrennung wohlriechender Substanzen zu Ehren der Götter gebetet werden. Vom Lamaismus stammen auch die Zutaten, welche die ursprüngliche einfache Form überlagerten. Über diese ursprüngliche Form, deren Herkunft und religiöse Zuordnung zum Himmel vgl. den 2. Teil.

[9] Auch sonst wird das Feuer als Reinigungsmittel gebraucht. So muß z. B. nach alter Sitte eine Tujenwitwe bei Wiedervermählung über ein Feuer schreiten, ähnlich wie bei den Chia-Fandse die Braut über Tannenholzfeuer geführt wird (*sung-p'an*). Den gleichen Sinn dürfte auch das Feuerspringen in der Vollmondnacht nach Neujahr haben; vgl.: Das Neujahrsfest, Anm. 6. Doch hat nicht nur das Feuer diese Reinigungswirkung, sondern auch der Weihrauch selber. Das geht schon aus seinem Namen „Reinheits-Holz" hervor und aus dem Verbalgebrauch von *bsaṅs*, welches nach CH. DAS (p. 1316) „to cleanse, to remove" bedeutet. Aus diesem Grunde wird auch in das Wasser mit dem Glühstein (*ch'ü-t'an*), der zur kultischen Reinigung benutzt wird, Weihrauch gestreut.

[10] Zum Wasseropfer vgl. Kapitel: Der Lama-Empfang, Anm. 3.

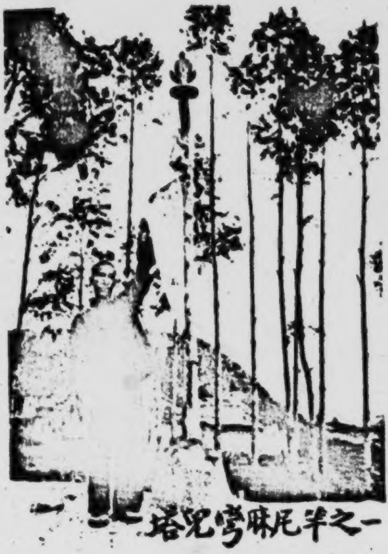
[11] *talġa*: tib. *t'al ba* oder *t'al k'a* = Pulver, Staub, Asche; mong. *talxa* = Mehl, Roggen-, Gerstenmehl.

ġlu-smăn: tib. *klu sman* = die Drachenmedizin, bot. Angelica. Es gibt vier Arten, von denen die schwarze und die weiße die besten sind. Die weiße Angelica ist gegen Krankheiten vom Erd-Drachen. Im Mongolischen heißt sie *luus-un em* = Drachen-Medizin.

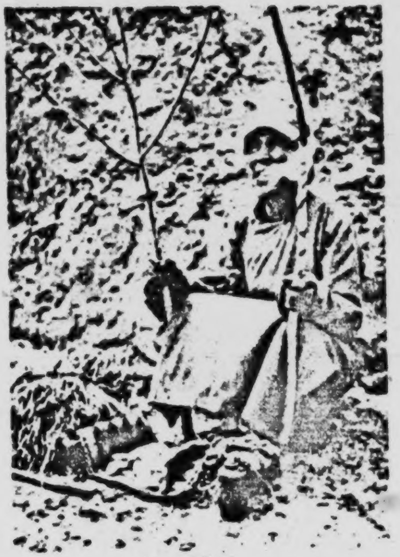
snaġsog: tib. *sna* = vielerlei, und *ts'ogs* = Art. *lisi* = tib. *li-ši* = Carophyllus. *gušgum*: tib. *gur-gum* = Safran, Krokos. *sĕsmiel*: tib. *sug-smel* (*rmel*) = Kardamom; chin. *pai-tou kuan* (weiße Bohnenkrone). *ġagula*: tib. *ka ko la* = Amomum medium; chin. *ts'ao-kuo* (Stroh-Frucht). *dzati*: tib. *dsa tsi* (skr.) = Muskat. *ġawur*: tib. *ga-bur* (skr.) = Kampfer (UNKRIG).

Dominik Schröder, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Tafel 2



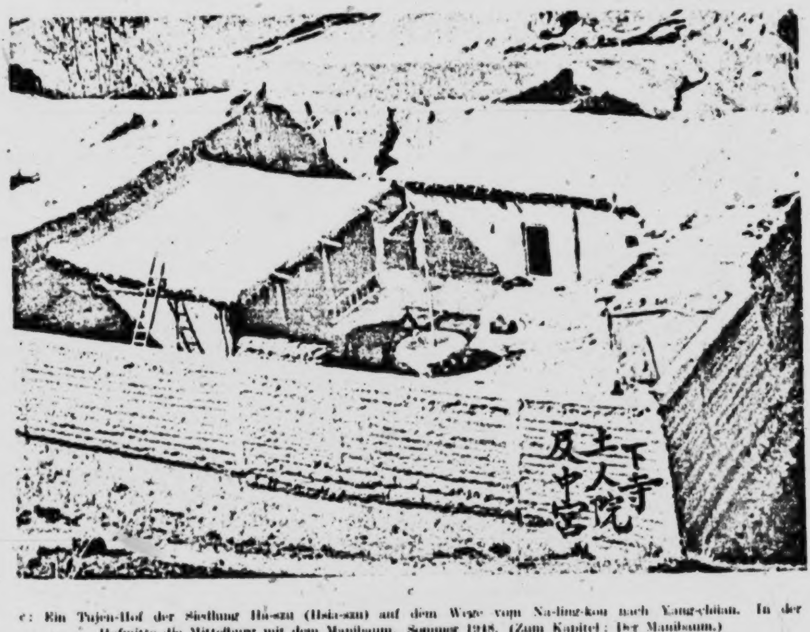
a



b

a: Manibaum auf einem Hausdache im Dorfe T'a-erh-wan westlich von Tangkar in der Nähe des Kukunor. Sommer 1948. (Zum Kapitel: Der Manibaum.)

b: Alter Tujen vom Yang-p'o-t'ai auf dem Wege zum Obo des Shi-pa-kou, 1949. In der Rechten ein Pappelast mit Wollflocken, in der Linken ein imitierter Speer mit Wollflocke und aufgemalter Spirale. Vor ihm auf dem Boden: ein Bündel Stroh für das Weihrauchfeuer, ein Sattelsack mit weißen Steinen, die auf das Obo geworfen werden; ein Krug Gerstenwein für die Libation, dahinter ein Säckchen mit Zypressen-Nadeln (Weihrauch). (Zum Kapitel: Das Obo.)



c

c: Ein Tujen-Hof der Siedlung Hä-szu (Hsia-szu) auf dem Wege vom Na-ling-kou nach Yang-chüan. In der Hofmitte die Mittelburg mit dem Manibaum. Sommer 1948. (Zum Kapitel: Der Manibaum.)

[Face p. 49]

2. Der Glückspfeil *

Bericht

In jedem guten Tujen-Hause findet sich ein Pfeil. Dieser steckt mit der Spitze in einer Urne mit Getreide oder in einem Mauerspalt oder in einer Balkenritze. An den Pfeil bindet man Hadas, bunte Bänder, Schafwolle, Haare usw. Der Pfeil wird von einem Lama oder Bonpriester geweiht und bei dieser Gelegenheit im Hause verehrt. Später jedoch verehrt man ihn nicht mehr. Der Pfeil ist nicht Sitz eines Geistes, sondern er garantiert Glück und Reichtum in der Familie.

Einzelheiten

Der Pfeil: Ursprünglich gebrauchten die Leute einen richtigen Pfeil [2]. Diese sind jetzt selten, da die Tujen nicht mehr Pfeil und Bogen als Waffen haben. Die Pfeile sind aber sehr mannigfaltig gewesen. Jetzt nimmt man meist nur noch einen einfachen Pfeilschaft ohne Spitze und Fiederung. Für die Herstellung bestehen keine Vorschriften.

Die Urne: Man gebraucht eine gewöhnliche Tonurne oder breite Vase, wie sie überall erhältlich ist. Manchmal wird die Urne hergerichtet wie die Schatzurne des Erdgottes. Dann kommen aber nicht mehrere, sondern nur eine Spruchrolle hinein. Auch übergießt man das Getreide nicht mit flüssiger Butter. An Getreide sind folgende Arten darin enthalten: Weizen, schwarze und weiße Gerste, helle und dunkle tibetische Gerste, niemals aber Bohnen, Erbsen usw. Die Urne kann von jeder Farbe sein. Sie ist aber nicht für den Glückspfeil notwendig. Manchmal steckt man diesen nur in ein Maß Getreide oder einen Holzzylinder; oder man gebraucht überhaupt keinen Behälter und steckt den Pfeil irgendwohin ins Gebälk oder die Mauer, allerdings immer im Hause. In einem solchen Falle wird der Pfeil jedoch nicht von einem Lama oder Bonpriester hergerichtet oder geweiht [3].

Angebinde: Immer und auf alle Fälle werden an dem Pfeile Hadas und Schafwolle befestigt. Ist der Pfeil geweiht, dann kommt meist auch noch ein kleiner kupferner Spiegel daran. — Verkauft oder verschenkt man ein Tier, dann wird auch von dessen Haaren etwas an den Pfeil gebunden, so bei Pferden, Eseln, Maultieren. Die Haare werden aus Mähne oder Schwanz genommen. Auch beim Veräußern eines Schafes wird noch einmal etwas Wolle angeknüpft. Nie aber dürfen Schweineborsten an den Glückspfeil gebunden werden. — Nach dem ersten Haarschnitt eines Kindes, am ersten Geburtstag, werden die abgeschnittenen Flaumhaare zu einer kleinen Kugel gewickelt und ein Faden daran ausgedreht, womit man die Kugel an den Pfeil bindet; ebenso knüpft man Pfeil und Bogen daran, welche das Kind bei dieser Gelegenheit als Orakel ergriffen hatte. — Wird eine Tochter verheiratet, so schneidet man einige kleine Streifchen Tuch von ihrem Braut-

---

* Anmerkungen siehe pp. 52-55.

kleidsaum ab für den Pfeil. Auch Haare der Braut, die beim Frisieren und Schmücken in der Nacht vor der Wegführung ausgekämmt wurden, werden sorgfältig gesammelt und am Glückspfeil befestigt [4].

Auch die Urne erhält Zugaben. So wirft man immer einige Körner Getreide hinein, wenn man solches verkauft. Ferner bringt in der Nacht beim Abholen der Braut die Bräutigamsfamilie ein Hada und Kleie für das Reittier der Braut mit. Die Kleie wird zum Teil in die Urne geschüttet und das Hada an den Glückspfeil gebunden.

Aufbewahrung: Wenn der Glückspfeil geweiht wurde und in einer Urne oder einem Scheffel steckt, so muß diese immer mit dem Pfeil zusammen im Haupthaus auf der Lade vor dem Buddhabild stehn oder, falls man eine Kapelle hat, in der Kapelle aufbewahrt werden. Wird er ohne Urne irgendwo festgesteckt, so muß auch das immer im Haupthaus sein.

Errichtung und Weihe: Der Pfeil ohne Urne wird ohne jedes Zeremoniell vom Hausherrn selber zurechtgemacht und mit dem Angebinde versehen. Er wird dann einmal abgeräuchert und unter Weihrauchopfer an seinen Platz gesteckt.

Beim Pfeil mit einer Urne lädt man den Lama unter den üblichen Gepflogenheiten ein. Er macht sein Torma, stellt die Wasserschälchen auf usw., wie sonst auch. Dann betet er einen Tag oder auch mehr und spricht das Weihegebet über den Pfeil. Während dieses Gebetes wird der Pfeil mit Zypressenweihrauch abgeräuchert. Dann wird der Topf gebracht, gewaschen und abgeräuchert, indes der Lama die Spruchrolle fertig macht. Auch diese wird abgeräuchert. Danach füllt man das Getreide in die Urne und steckt den Pfeil hinein. Der Hausherr stellt den Topf mit dem Pfeil vor den Lama auf den Kang, und dieser knüpft nun die einzelnen Sachen an. Jedes Stück wird vorher in den Weihrauch gehalten und dem Lama angereicht. Alles wird vom Gebete des Lama begleitet. Es ist auch statthaft, daß andere Personen, z. B. der Hausherr, die Angebinde befestigen. — Hiernach stellt der Hausherr die Pfeilurne auf die Lade vor das Götterbild mit den üblichen Opfergaben: Wasserschälchen, Wein, Getreide, Butter, Milch, Brot usw. Im Hofe draußen wird das große Weihrauchopfer dargebracht, und drinnen machen alle Anwesenden vor dem neuen Glückspfeil einen dreifachen Kotou. Bei der ganzen Verehrung aber bleibt der Lama auf dem Kang sitzen und betet.

Am Mittag feiert man ein Familienfest mit Gelage, singt und trinkt bis in die Nacht. Der Lama bleibt bis zum folgenden Morgen.

Gebrauch und Sinn: Der Pfeil wird nie zum Wahrsagen benutzt, weil er nicht Sitz eines Geistes werden kann, wie z. B. der Geisterspeer [5]. Nur einmal wird er aus dem Hause genommen, nämlich bei der Hochzeit. Während die Braut unter Weinen und Wehklagen der Frauen hinaus auf die Tenne geführt wird und das Reittier besteigt, nimmt der Vater den Glückspfeil und läuft damit hinter der Braut hin und her, den Namen seiner Tochter rufend, welche auf dem Reittier dreimal um die Tenne geführt wird, bevor sie davonreitet. Der Vater will das Glück zurückhalten.

Der Pfeil hält Glück und Wohlstand des Hauses zusammen, ähnlich wie der Reichtumsgott und die Schatzurne bei den Chinesen. Darum wird von allem, was man veräußert, etwas als „Same" und „Wurzel" zurückbehalten und am Pfeile befestigt oder der Urne beigegeben [4]. Die Braut geht mit der Heirat aus der Familie fort; aber man will, daß Glück und Reichtum nicht mit ihr das Heim verlassen. Darum werden auch Kleider und Haarreste am Pfeil aufbewahrt.

Wörterliste

Pfeil :	*sĕmu.*
Pfeilspitze :	*timurdĕ.*
Pfeilfiederung :	*sĕmu fodie.*
Glückspfeil :	*yàṅsdzia* [1], [4].
Urne :	*p'endzĕ* (chin.).
Urne mit Getreide	*yàṅ-dĕĕw* = Glücks-Samen füllen (tib. Lehnw.) [1].
Die Urne füllen :	*yàṅdzĕwrĕ ġada* = Samenfüllsel einfüllen.
Angebinde :	*yàṅ rdzĕ* = Samen Angebinde (Zutat).
Hada :	*hadaġ* (tib.).
Tuchreste :	*sdziedzĕ dzüldĕgàn* = Tuchreste allerart.
Mähnenhaare :	*dzàṅgàṅ* ; *tsung-kang* (chin.).
Schwarzhaare :	*sul.*
Haarkugel :	*fudzĕ sdzialaġ* = Flaumhaar Kugel.
Schafwolle :	*ṅguasĕ.*
Weihegebet :	*yàṅpo dgĕ* (tib. Lehnw.) = Glückspfeil Gebet [1].
den Pfeil herrichten :	*ilieni yàṅsdziarĕ fuya* = alles dem Glückspfeile anbinden.

Anmerkungen

[1] *yàṅsdzia* : tib. *g,yaṅ* = Glück, *mda'* = Pfeil. *yàṅdĕĕw* : tib. *g,yaṅ* (idem), *skyob* = schützen. Damit bezeichnet man ein Opfer zur Sicherstellung des Glücks. *yàṅbo* (*-po*) : scheint mit dem tib. *g,yaṅ-bum* = Glücksurne, zusammenzuhängen (Unkrig).

[2] Nach den Berichten der Alten sind die Tujenpfeile genau so wie die der Fandse und Mongolen in Ch'inghai. Man kann diese Pfeile in großer Anzahl in jeder Lamaserie sehen. Ihre Durchschnittlänge beträgt etwa 1 *m*. Ihre Fiederung ist meist radial und aus Adlerfeder (*ying-mao*). Sehr mannigfaltig sind die Formen der Pfeilspitzen. Das Material ist immer Eisen. — Die Pfeile und Bogen der Kinder sind einfache plumpe Spielzeuge, wie in Europa auch. Heute sind Pfeil und Bogen aus dem Leben der Tujen verschwunden.

[3] Zur Herrichtung der Urne vgl. d. Abschn. : Die Erdgott-Urne.

[4] Daß immer Schafwolle am Pfeil befestigt wird, ähnlich wie am Obo, scheint mit dem Glücksschaf zusammenzuhängen, vgl. weiter unten. F. Lessing (Yung Ho Kung, p. 148) möchte die Woll(Baumwoll)-Kügelchen mit den Fadenfiguren (*mdos*) in Verbindung bringen, welche die Dämonen festhalten. — Mitunter werden auch Seidenfäden in den fünf heiligen Farben hinzugefügt. Auch die Haare eines Rindes werden beim Verkauf an den Pfeil gebunden, auf keinen Fall aber Schweineborsten, wie das z. B. L. Schram (Mariage, p. 58) behauptet. L. Schram verwechselt an dieser Stelle überhaupt den Glückspfeil mit dem Geisterspeer. Mit *iang hstia* bezeichnet er einen

„tige en fer", der in einem „gros et large socle" steht und eine Länge von „deux à trois pieds" hat. Man zollt ihm eine Verehrung „comme devant les esprits". Das trifft aber niemals auf ein *yàǹsdzia* zu, sondern zum Teil nur auf einen kleinen Geisterspeer. Bei diesem sind Spitze und Eisenfuß sichtbar, so daß er den Eindruck erweckt, als sei er ganz aus Eisen. Er steckt ebenfalls in einem großen Gestell und kann die Länge von etwa einem Meter haben. Der Glückspfeil wird, meinem Gewährsmann zufolge, bei den Tujen nicht verehrt wie ein Geist, wohl der Speer. Die andern Angaben passen jedoch wieder für den Glückspfeil.

[5] Der Gewährsmann bestand fest auf dieser Behauptung, obwohl die Weihe, Bebänderung, Spiegel und Schellen dafür zu sprechen scheinen, daß der Pfeil dennoch Sitz des Geistes ist.

[6] Über das Wort *yàǹsdzia* erhält man beim Volke verschiedene Auskunft. Die einen sagen, *yàǹ* bedeute „Glück", wogegen der Gewährsmann mehr den Sinn von „Keim, Wurzel, Same, Glückgarant" unterschiebt. In der Gegend von Bengbar (Hsi-ch'uan) heißt der Pfeil *yàǹbō*. Das ...*bō* konnte niemand erklären. Das *yàǹ* leiteten die Leute aus dem Tibetischen ab, und es bedeute „Glück". Zweifelsohne ist es mit dem tibetischen *g.yaǹ* identisch. Das bei F. Lessing (Yung Ho Kung, p. 139) erwähnte chinesische Wort *ying-pao* erinnert lautlich sehr an die Bezeichnung *yàǹbō*. Einen dritten Ausdruck für den Glückspfeil haben die Tujen im Worte *yàǹdar*. Sie deuten das *yàǹ* als „Glück" und das *dar* als „vermehren". Der Alte ließ jedoch das *dar* nicht für den ganzen Pfeil gelten, sondern nur für das Hada, das daran befestigt ist, womit er auch das Richtige trifft; denn *dar* bedeutet im Tibetischen „Tuch, Seide". Er meinte, das Ganze, samt der Urne, würde immer nur *yàǹsdzia* genannt. Was das *sdzia* in dieser Zusammensetzung eigentlich bedeutet, ist mir nicht klar. Daß es eine Verballhornung von *mda'*, Pfeil, sei, ist zweifelhaft.

Um den Sinn des Glückspfeiles näher zu bestimmen, geht man am besten vom tib. Wort *g.yaǹ* aus. Nach Ch. Das verbindet sich mit *g.yaǹ* der Sinn von Reichtum, Lebensfülle, Schätzen, Wohlstand. Das geht aus den entsprechenden Zusammensetzungen mit *g.yaǹ* hervor (vgl. pp. 1149 ff.). Der Inbegriff des Glückes aber scheint das Schaf zu sein; es heißt metaph. einfach *g.yaǹ-dkar*, „das weiße Glück". Weiß ist auch die Glücksfarbe. Wie ist denn aber der Glückspfeil als Träger des Glückes aufzufassen?

Am deutlichsten wird seine Eigenart bei den Hochzeitszeremonien. Wenn die Braut vom Elternhaus aufbricht und auf dem Pferde reitend dreimal um die Tenne geführt wird, läuft der Vater der Braut dreimal hinter der Braut mit dem Glückspfeile her und ruft deren Namen. Währenddessen singen die Begleiter ein Lied, worin sie alles, was die Braut mitnimmt, als „Keim" auf den Pfeil bannen, damit es zurückbleibe. — Ähnlich ist es mit der Urne, welche das Getreide aufnimmt, das die Brautabholer gebracht haben. Diese Urne heißt tib. *g.yaǹ-bum* und ihre Bedeutung deckt sich mit dem Sinn, den Ch. Das (p. 1150) angibt. Sie enthält Schätze: Gold, Silber, Geld, Schmuck usw. Der Glückspfeil und die Glücksurne tragen also die Keime und Lebenskraft aller Glücksgüter der Sippe, seien sie nun Tiere, Menschen, Schätze oder Saat. Sie tragen sie nicht nur, sondern gewähren auch deren Bestand und Vermehrung. Diese Vorstellung findet sich aber nicht nur bei Tujen allein.

Die Hirten-Nomaden haben einen ähnlichen Gebrauch wie die Tujen und Ackerbau-Fandse mit ihrem Glückspfeil. Wenn sie Tiere veräußern, dann binden sie etwas von der Wolle oder den Haaren an den Zeltpfahl oder an einen Strick im Zeltinnern. (Ähnliches berichtet G. MONTELL, p. 49 [Bild], von den Mongolen). Dieser Pfahl oder Strick hat eine besondere Beziehung zum Himmel. Bei den Ackerbauern tritt entsprechend der Bedeutung der Erdfrüchte die Urne hinzu. So haben die Chinesen ebenfalls eine *pao-p'ing*, „Schatz-Vase“; ähnlich besitzen die Lolo eine Ahnenkiste, worin sie Schmuck und Andenken der Sippe aufbewahren, um dadurch eine Gewähr für Glück und Reichtum der Familie zu haben; vgl. LIN YÜEH-HWA: I-chia. Vor allem scheint der Glückspfeil bei den Bon von großer Wichtigkeit zu sein; vgl. H. HOFFMANN: Quellen, pp. 190, 184, 178. Eine besondere Rolle spielt er bei den Hochzeitssitten der Bon, wie sie H. FRANCKE in den Hochzeitsliedern beschrieben hat. Die Hochzeitssitten der Tujen und ihre Lieder weisen eine gewisse Verwandtschaft mit diesen Bon-Sitten auf, was an sich ja nicht verwunderlich ist, da die Bonreligion in Amdo bis in die jüngste Zeit hinein von starkem Einfluß war. Zur Weltanschauung der Bon gehört nun aber die Vorstellung von den Stammtieren, Muttertieren, Mutterschätzen, auf die alle andern irdischen Tiere, Schätze usw. zurückgehen; vgl. H. FRANCKE: Hochzeitslieder, pp. 8 ff. Die Stammtiere werden auch von den Tujen in einem Liederzyklus besungen, welcher den Namen *xoni*, „Schaf“, trägt. Dieser Liederzyklus stammt eigentlich von den Amdo-Fandse, bei denen er *g,yaṅ-dkar*, „weißes Glück“, oder *g,yaṅ-dkar lug*, „Schaf des weißen Glücks“, heißt. Obwohl verschiedene Tiere besungen werden, steht das Schaf als das höchste Glücksgut im Mittelpunkt.

Verbindet man diese Vorstellungen miteinander, so läßt sich vom *yȧṅsdzia* behaupten: Es trägt die Keime und Ursprünge der Glücksgüter dieser Welt in sich. Die Lebewesen werden mehr dem Himmel zugeordnet (sind vielleicht astral zu deuten), und die Saat samt den andern Schätzen mehr der Erde. Der Pfeil stellt die Verbindung von beiden dar (Himmelspfahl, Himmelsseil). Diese Idee ordnet sich auch gut in die vorbuddhistisch-schamanistische Weltauffassung mit dem Weltenberg und den einzelnen Bereichen ein. Vgl. z. B. die Darstellung im Berg-Torma beim Ritus der Pfahlziege, wo die ganze Schöpfung in Miniatur auf ein Manḍala gebracht wird. Grundlegend ist immer eine keimhaft vorgebildete Welt, welche die wirkliche große Welt durch ihre Lebenskraft erhält. — Es wäre interessant, diese Vorstellungen über Asien hin zu verfolgen; vielleicht ist sogar das Inao und das „Entsenden“ der Ainu damit in Zusammenhang zu bringen.

Der Glückspfeil und die damit verbundene Sitte ist in den Buddhismus übergegangen und wird in allen Lamaklöstern geübt. Überall findet sich der Pfeil. Die wichtigste Zeremonie ist die Herbeirufung des Glücks (*g,yaṅ 'gug*). Über diese Zeremonie ist in F. LESSING (Yung Ho Kung, pp. 139-147) ausführlich berichtet, wo auch Näheres über die lamaistische Verwendung des

Pfeiles zu finden ist, was aber nicht mehr hierher gehört. Nur eine Parallele zum volkstümlichen Gebrauch bei den Tujen sei erwähnt, wo Lessing die Prozession mit dem Glückspfeil schildert (p. 146): „After this interlude, the procession continues its way and finally returns to Hall II. They have absorbed all they can the elixir or vital forces (*rasayana*, tib. *bcud len*, mong. *sime*, *shime*) of heaven and earth, sun and moon, rivers and lakes, trees and herbs." Das entspricht genau der oben erwähnten Hochzeitszeremonie der Tujen beim Aufbruch der Braut, wobei ebenfalls „die Keime, Lebenskraft" im Liede auf den Pfeil gebannt werden, mit dem der Vater hinter der Braut einherläuft.

Das Tujenwort für diesen „Keim, Samen usw." lautet in den Liedern *furie*; vgl. Schröder, Hochzeitlieder. *furie* ist das mongolische *üre* (DMF, p. 111) und entspricht dem Sinne nach, wie *sime*, dem tibetischen *bcud* in *bcud len*. *len* bedeutet „fassen, ergreifen, sammeln" (Ch. Das, p. 1220) und *bcud* „Saft, Feuchtigkeit, Essenz, Kraft usw." (p. 394). Damit deckt sich die Bedeutung, welche mein Gewährsmann für das Wort *yån* geltend macht; vgl. oben. Zum Ausdruck *bcud-len* schreibt Ch. Das (p. 394): „the art of extracting essences for prolonging health and longevity, such essences as being of different kinds ...". Er erwähnt auch besonders die Erdkraft: „*sa-yi bcud*, the essence of the earth, by which the produce of the field, medicinal plants and precious metals and stones, etc., are said by Tibetans to be produced; therefore this essence is the natural fecundity of the soil ..." — Darüber an anderer Stelle mehr (in der Mythe über den Ursprung des Pflanzenbaues).

3. Der Manibaum und die Mittelburg *

Bericht

Fast in jedem Tujengehöft wird ein Manibaum errichtet, und zwar in der Mitte der Mittelburg oder Rundkrippe. Der Manibaum braucht mit dieser Mittelburg nicht zu gleicher Zeit aufgestellt zu werden, es kann das auch später noch geschehen. Die Zeit bestimmt der Wahrsager.

Der Manibaum besteht aus einem Holzmast mit einer Spitze, die Sonne und Mond darstellt. Unter dieser Spitze wird eine fünffarbige Hülle auf das Mastende gezogen, und unter diesem Mastende flattert die weiße Manifahne.

Diese Fahne wird im Lamakloster bedruckt. Zu gleicher Zeit lädt der Hausherr einen Lama ein, um den Baum zu errichten. Der Lama betet mehrere Tage und nimmt am letzten Tage die Aufrichtung vor. Während dieser Tage ist der Hof tabu. Täglich wird dreimal das große Weihrauchopfer dargebracht.

Bei der Errichtung bringt man den Mast in den Hof, legt ihn mit der Spitze auf die Mittelburg und knüpft die einzelnen Teile daran fest. Ist die Stange hergerichtet, dann wird sie abgeräuchert, zuerst mit dem Glühstein und dann mit Weihrauch. Der Wahrsager nimmt mit der Speerspitze einige Gerstenkörner von einem Teller und wirft sie über den Baum, und der Hausherr betupft den Baum mit Butter. Hierauf graben die Männer in die Mittelburg ein schmales tiefes Loch bis auf die Bodenebene. Der Wahrsager wirft wieder mit dem Speer einige Gerstenkörner hinein, und der Hausherr streut noch einige Weihrauchblätter dazu. Dann setzen die Männer den Baum ins Loch und ziehen ihn hoch. Damit er einen guten Stand hat, wird er am Fuße mit Steinen und Lehm festgekeilt. Die ganze Handlung geschieht unter ständiger Aufsicht des zitierten Speergottes.

---

* Anmerkungen siehe pp. 60-63.

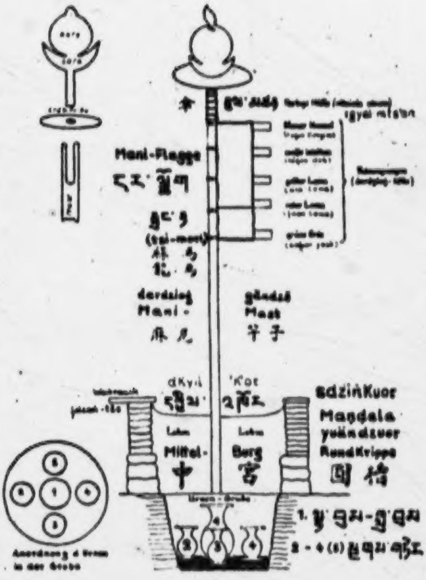


Fig. 7. Manibaum und Mittelburg.
Die große Urne in der Mitte (1) heißt Geister-Naga-Urne, die Begleiturnen (2-5, drei davon sichtbar) Zauberhort.

Jetzt folgt das Opfer. Auf der Räucherplatte unterm Manibaum wird Weihrauch verbrannt, während man davor einen Tisch mit folgenden Gaben stellt [1]: einige Schälchen Gerstenwein, Getreide, reines Wasser, eine große Schale Tee, Brote, Butter- oder Öllämpchen und zwei Vasen bunter Blumen. — Der Lama kommt heraus, setzt sich auf die Gegenseite der Mittelburg auf eine weiße Filzmatte und betet das Weihegebet. Dabei machen alle Anwesenden Kotou und blasen die Muschel.

Nach dem Gebet werden die Opfergaben abgeräumt. Wasser und Wein gießt man auf den Boden und wirft von den Broten kleine Stückchen in die Luft. Die Öllämpchen bleiben stehen. Alles andere nimmt man mit ins Haus.

Der Hausherr gibt den Gästen ein Mahl; man tanzt und singt und trinkt bis in die Nacht, und zwar im Hofe um den neuen Manibaum. — Am andern Morgen bringt man den Lama heim ins Kloster.

Einzelheiten

Personen: Zum Beten lädt man einen gewöhnlichen Lama, keinen lebenden Buddha ein, manchmal auch Bonpriester. Man kann auch alles ohne Lama vollziehen. Dann dauert die Handlung aber nur einen Tag, weil das Beten ausfällt. In diesem Falle errichtet der Hausherr selber den Baum. Die Zeremonien sind fast die gleichen wie beim Lama. Nie aber darf der Wahrsager fehlen, einerlei ob er Speerwahrsager ist, oder die Sänftenträger oder die Tischgottwahrsager [2]. Der Wahrsager legt nie selber Hand an. Er hat nur die Zeit zu bestimmen und den Geist zu zitieren, unter dessen Aufsicht sich alles vollzieht.

Zeit: Die vom Wahrsager bestimmte Zeit ist verschieden lang; einen, drei, fünf, sieben Tage, wenn ein Lama kommt; sonst nur einen Tag. Die Errichtung selber nimmt höchstens einen Vormittag in Anspruch. Man beginnt immer morgens. — Meist wird der Baum im Anschluß an den Bau der Mittelburg errichtet. Er kann aber auch zu allen andern Tagen des Jahres errichtet werden.

Der Baum: Der Baum muß immer frei von seiner Rinde sein. Die Größe wechselt je nach Maßgabe des Hofes und der Holzart. Tannenbäume sind meist die längsten. Über das Material und die Herkunft des Baumes bestehen keine Vorschriften. Man kann ihn nach Belieben fällen. Auch sind keine besondern Zeremonien damit verbunden. Es gibt Bäume bis zu 10 *m* Höhe, besonders wenn es sich um Manimasten für das ganze Dorf oder ein Kloster handelt. Durchschnittlich aber sind sie 5 bis 6 *m* lang[3].

Die Spitze[4]: Die Spitze wird aus einem daumendicken Holzbrett geschnitten, und zwar in Form einer Sonne, die auf einem Halbmond ruht. Auf der Sonne sitzt noch ein kleiner Halbkreis, und der Mond hat einen Stiel, mit dem die Spitze auf das Stangenende gesetzt wird. Alles: Sonnenaufsatz, Halbmond und Stiel sind aus einem Stück geschnitten. Diese Spitze sitzt aber nicht unmittelbar auf der Stange, sondern wird durch eine tellergroße, runde Holzscheibe gesteckt, die wagerecht auf das Stangenende zu liegen kommt[5]. Die Sonne mit ihrem Aufsatz und die wagrechte Scheibe werden mit roter Farbe gestrichen, z. B. roter Erde. Die Mondsichel ist weiß. — Statt dieser ausgeschnittenen Sonnen-Mond-Spitze kann man auch einen Büschel Zypressenzweige auf die Stange binden; auch das geschieht später unter den gleichen Zeremonien.

Die Hülle: Die Hülle, welche die Verbindung von Spitze und Stangenende verdeckt, wird aus fünf Stoffringen zusammengenäht. Jeder Ring hat eine eigene Farbe. Die Hülle ist etwa 30 bis 50 *cm* lang und richtet sich nach der Dicke des Baumes. Über die Herkunft und Beschaffenheit des Stoffes gibt es keine Regeln, sofern das Tuch nur sauber und ganz ist. Sowohl Männer als auch Frauen können diese Hülle nähen; meistens aber tun es die Männer. Nach dem Nähen wird die Hülle im Weihrauch abgeräuchert und auf den Hausaltar gelegt[6].

Die Manifahne: Die Fahne besteht aus einem langen Stück weißen Tuches. Meist ist es Baumwolltuch, das man in der Stadt kaufen kann. Es soll immer neu und fehlerfrei sein. Man beläßt dem Tuch die originale Bahnbreite, also etwa 30 bis 50 *cm*. Die Länge richtet sich nach dem Manimast; denn die Fahne wird mit der Längsseite am Baume angebracht. Im Durchschnitt beträgt die Länge 150 bis 200 *cm*. Diese Tuchbahn bringt der Hausherr zuerst in ein Lamakloster, wo sie in der Klosterdruckerei mit Gebetssprüchen und dem Bilde eines Luftpferdes bedruckt wird, jedoch nur einseitig. Etwa dreiviertel der Fahne wird mit Gebeten und das unterste Viertel mit dem Luftpferd versehen. Zu Hause näht dann der Mann oder die Frau auf einer Längsseite eine Reihe Schnüre an, womit die Fahne an die Stange geknüpft wird. Die andere, im Winde flatternde Längsseite versieht man mit fünf Stoffzungen in den fünf heiligen Farben. Die Länge richtet sich nach der Fahne. Meist sind sie etwa zwei Finger breit und einen Finger lang. Sie können rechteckig oder auch dreieckig sein. Die Fahne wird ebenfalls abgeräuchert und neben die Hülle auf den Hausaltar gelegt. Auch für diese Zunge gelten keinerlei Vorschriften bezüglich der Herkunft und Art des Stoffes [7].

Das Schafopfer: Wenn ein Lama die Manistange errichtet hat, dann bleibt es bei dem oben beschriebenen Opfer von Brot, Wein, Blumen usw. Danach zieht sich der Lama ins Haus zurück. Im Hofe wahrsagt der Speerwahrsager noch einmal, und zwar, ob die Geister noch ein Schafopfer wollen oder nicht. Der Wahrsager gibt dann den Willen des Geistes kund; manchmal verzichtet dieser auf ein Schafopfer, manchmal will er es sofort haben, manchmal erst nach einigen Tagen. Der Hof muß dann solange tabu bleiben. — Man bringt nie das Schafopfer in Gegenwart des Lama dar, weil es ja immer mit der Tötung des Tieres verbunden ist, und die Lamas lassen keine Tötung zu. Der Ritus des Schafopfers weicht nicht von dem gewöhnlichen Schlacht- und Opferritus ab.

Erneuerung des Manibaumes: Hat im Laufe der Zeit der Baum oder die Fahne Schaden gelitten, so werden sie erneuert, und zwar nur der Teil, der beschädigt ist. Die zerfetzte Fahne wird verbrannt, z. B. im Herd oder in einem eigens dafür angezündeten Feuer, aber immer mit reinem Brennholz, nie z. B. mit dem üblichen Trockenmist. Der unbrauchbare Manibaum wird ebenfalls verbrannt. Auf keinen Fall darf man ihn für andere Zwecke verwenden, etwa als Dachlatte. Wenn man den Manibaum oder den entsprechenden Teil ersetzt, vollzieht sich alles unter den gleichen Zeremonien wie bei einer Neuerrichtung.

Die kleine Maniflagge: Statt des großen Manibaumes errichtet man öfters auch auf dem Hoftor des Außenhofes eine kleine Stange mit einem Luftpferdwimpel. Dieser beträgt etwa eine Elle im Geviert und ist nur mit dem Bild des Luftpferdes bedruckt, höchstens noch mit einigen kurzen tibetischen Sprüchen. Auch dieser Wimpel wird im Kloster hergerichtet. Aber zur Errichtung dieser Flagge lädt man keinen Lama und keinen Wahrsager ein. Der Wahrsager bestimmt nur einen Glückstag und eine günstige Stunde. Alles geschieht ohne besondere Zeremonien, sogar ohne ein Weihrauchopfer. Wohl aber ist der Hof einige Tage tabu. Manche Bauern errichten sowohl die große Manifahne im Hof als auch die kleine Maniflagge auf dem Tore.

Die Rundkrippe: Wird ein neues Gehöft angelegt, so wird auch immer mitten im Hofe eine Rundkrippe oder Mittelburg gegraben, genau nach Angabe des Wahrsagers. Zu dem Zwecke richtet der Lama fünf Schatzurnen her, welche in die Grube gesetzt werden. Die Grube wird eingeebnet und über ihr eine runde Mauer von etwa 2 *m* Durchmesser und 1 *m* Höhe errichtet. Die untern drei Schichten sind Steine, die obern Schichten Luftziegel. Diese Rundung wird mit Lehm ausgefüllt und festgestampft. In die Mitte kommt ein Pfahl oder eine Wagenachse, woran man die Tiere bindet, wenn man sie tagsüber dort sonnt und füttert. Deshalb heißt das Ganze auch „Rundkrippe“. Man nennt sie auch „Mittelburg“ ; denn es ist die Hofmitte, und die eingegrabenen Urnen beschützen das Gehöft. Die Mittelburg ist erst vollständig, wenn auch die Manistange errichtet wird. Auf dem Rande der Rundkrippe, nach dem Haupthause hin, befindet sich die Räucherplatte. — Die Herrichtung und das Eingraben der Urnen geschieht nach gleichen Zeremonien wie bei der Schatzurne oder bei Errichtung eines *beṅkaṅ* (Tschortenkammer). — Die Rundkrippe wird weiß gestrichen. Nach der Errichtung hält der Hausherr ein Festmahl ; man singt und tanzt um die neue Mittelburg [9].

Lied : Nach der Errichtung der Mittelburg oder des Manibaumes singt man gerne folgendes Lied : „Tritt man durchs große Tor, was ist dann rund ? Tritt man durchs große Tor, dann ist die Rundkrippe rund ; Halbyaks, Maultiere, Pferde bilden eine Runde, und mitten darin ragt der Manibaum empor. Tritt man in die Küche, was ist dann rund ? Tritt man in die Küche, so ist Kessel und Deckel rund ; Tassen, Näpfe und Schalen bilden eine runde Schar, der Holzlöffel ragt mitten darin empor. Tritt man ins Haupthaus, was ist dann rund ? Tritt man ins Haupthaus, so ist das Feuerbecken rund. Verwandte und Freunde sitzen darum, und in der Mitte ragt der Weinkrug empor.“

Sinn: Der Manibaum verbürgt Glück und Frieden für Haus, Hof und Menschen. Das Luftpferd ist Sinnbild des Schicksals. Auf seinem Rücken trägt es den Edelstein des Glückes : *nuru*. Der Baum stellt den Weltenberg dar. Um seinen Gipfel kreisen Sonne, Mond und Sterne, und unten liegt die Welt mit den Menschen, mit Haus und Hof und Herden [9].

Wörterliste

(Vgl. Zeichnung)

Der Manibaum (Baum und Fahne zusammen) : *dardzioġ* (tib.).
Der Mast : *dardzioġ gändzĕ* (chin.) ; *mani-kan-tzu* (chin.).
Die Sonne : *nara*.
Der Mond : *sara*.
Für die runde Scheibe und den Aufsatz auf der Sonne gibt es keine eigenen Tujen-Namen.
Die Hülle : *rdziala ntsam* (tib.) ; *san* (chin.) = Schirm [9].
Die Fahne : *dardzioġ* (tib.) ; *ta-ch'iu* (chin.) ; *ki mori* = Luftpferd ;
loṅšda (tib.) ; *lu-ma* (chin.) = Glückspferd ;
lung-ma (chin.) = Drachen-Pferd [10].
Die Fahnenzungen : *dardzioġ kilie* = Manifahne-Zungen.
Blauer Himmel : *kuguo tieṅgĕre*.
Weiße Wolken : *tsiġan uloṅ*.
Gelber Lama : *sira lama*.
Roter Lama : *ſulan lama*.
Grüne Erde : *noġuon yäsĕ* = grünes Gras.
Die Rund-Krippe : *yüän dzuor* = runde Krippe ; *yüan-ts'ao* (chin.) = Rundkrippe ;
sdziṅkuor (tib.) = Mittel-Rund [9].
Die Räucherplatte : *ſdzaṅ tšĕ* = Weihrauch-Terasse.
Die Mittelurne (i. d. Mittelburg) : *lawum-ġluwum* (tib.) = Geisterurne-Erdgotturne.
Die vier kleinen Urnen : *sĕnog-der* (*snaġ-der*) = Zauber-Urnen [11].

Anmerkungen

[1] Man kann auch unmittelbar am Fuße des Baumes in der Rundkrippe Weihrauch verbrennen und die Opfergaben niederstellen.

[2] Der Wahrsager wird am Morgen eingeladen und bewirtet. Er ruft den Geist herab und bestimmt dann genau den Anfang der Zeremonie.

[3] Heute findet man nur noch selten in der Hofmitte einen vollständigen Manibaum. Meist steht in der Rundkrippe eine alte rissige Stange ohne Fahne, woran die Tiere angebunden werden. — Der Manibaum muß nicht immer auf die Hofmitte beschränkt sein. Man sieht Manibäume auch auf den massiven Hofmauern, besonders wo diese in der Ecke zusammenlaufen. Auch gibt es gemeinsame Manibäume, die ein ganzes Dorf errichtet, meist dann auf einer erhobenen Terrasse mit einem schönen Weihrauchofen davor. Häufig steht auch in der Mitte des Obo eine Manistange mit flatterndem Wimpel. Die schönsten und größten Manibäume befinden sich vor den Eingangstoren der lebenden Buddhas in den Lamaserien, die bis zu 15 *m* Länge haben und bis zu 5 bis 8 *m* lange Flaggen tragen, die über und über mit tibetischen Texten bedruckt sind. — Sogar unter den Chinesen findet man Manistangen, wenn auch selten.

[4] Diese Spitze kommt auch immer wieder vor auf Tschorten, Tempeldächern, Totenladen, in Symbolen usw. — Die großen erwähnten Manibäume vor den Höfen der lebenden Buddhas jedoch haben statt der Sonnen-Mond-Spitze meist eine goldene Kugel.

[5] Für die runde Scheibe, durch die der Stiel der Mondsichel gesteckt wird, wußte der Alte keinen Namen. Er meinte, diese Scheibe stelle den Strahlenkranz der Gestirne dar. Manchmal hört man auch, sie vertrete die Erdscheibe. — Den kleinen runden Aufsatz auf der Sonne bezeichnete er als Stern ; so wären denn Sonne, Mond und Sterne auf der Spitze. Von andern Erklärungen der lamaistischen Geheimdeutungen, wie der Sonne als *tilaka*, der Mondsichel als *bindu* (Tropfen) und des Aufsatzes als flammenförmiger *nāda* (Opferschrei) usw. ist bei den Leuten nichts bekannt. Vgl. Anm. 9.

[6] Der Name der Hülle ist offenbar nichts anderes als eine Verballhornung des tibetischen *rgyal-mts'an* (gespr. *rdzial-*), des Sieges-Schmuckes (cf. Filchner, Unkrig, p. 21), welches zu den acht Opfern gehört (*mc'od brgyad*). Ch. Das (p. 313) erklärt das *rgyal-mts'an* (skr. *dhvajā*) als Kriegsbanner oder Siegeszeichen des Buddhismus ; es ist die amtliche Standarte der Buddhisten. Oft findet man es als Kleiderverbrämung in verschiedenen Farben oder als einen Stoffzylinder auf Fahnenstangen oder an einem Pfahl. Mitunter wird es in Messing oder Holz angefertigt. Dann führt Ch. Das elf Arten des *rgyal-mts'an* im tibetischen Buddhismus an, welche die dämonischen Mächte bekämpfen.

Die chinesische Übersetzung *san* (Schirm) könnte irreführen und auf das erste der acht Opfer hinweisen, den weißen Schirm, *gdugs dkar* (skr. *chattra*) ; cf. Ch. Das, p. 69 (*bkra šis* ...) und Filchner, Unkrig, p. 21. — Die Tujen unterscheiden hier nicht genau.

Die mehrfarbige Hülle trifft man in den verschiedensten Spielarten an : als Säulenumhänge in den Tempeln, als riesige Tuchglocken oder Schirme, an Zeremonienstandarten, an Dreizack-Masten, als Vorhänge usw. Sie bilden also keine Besonderheit des Manibaumes. Weil das *rgyal-mts'an* auch als Kleiderverbrämung vorkommt (cf. oben), so ist vielleicht der bunte Ringenbesatz der Tujentracht an den Ärmeln damit in Verbindung zu bringen, der ja oft als Stofftrichter übergezogen wird.

[7] Die Manifahne hat verschiedene Namen, vgl. weiter unten Anm. 10. Alle diese Namen gelten in erster Linie für das Pferdebildnis, dann für die Fahne und schließlich für den ganzen Baum. Das Bild ist dabei das wichtigste ; zumal wenn man bedenkt, daß auch Papierbilder im Gebrauch sind.

Es gibt auf jeder Fahne oder jedem Bild die verschiedensten Sprüche und Darstellungen, auf Tibetisch oder Chinesisch oder Mongolisch. Manchmal trägt das Pferd auch noch auf dem Rücken das Glückzeichen *nuru*. Diese Papierpferde spielen eine große Rolle bei der Zeremonie des Loslassens der Pferde, die sowohl von Tujen als auch Chinesen und Tibetern vorgenommen wird. Diese Zeremonie wird zu bestimmten Jahreszeiten, z. B. im Neujahrsmonat morgens in aller Frühe geübt, wie ich es beobachtete. Dabei wird ein großes Weihrauchopfer mit einer Menge kleiner Teiglampen verbrannt, Brot, Tee und Gerstenwein wird geopfert, und schließlich wird ein Pack papierene Pferdebilder mit allerlei Aufschriften in die Luft geworfen und vom Wind in alle Richtungen zerstreut. Das Ganze findet auf einem Berge statt. Auch sonst kann jeder bei Unglück diese Zeremonie beliebig vornehmen.

[8] Die Rundkrippe wird häufig auch von Chinesen errichtet. Aber je weiter man nach Osten kommt, umso seltener ist sie zu finden. Auf jeden Fall fehlt bei den Chinesen die Manistange in der Rundkrippe, manchmal auch sogar der Aufbau, also die Krippe selber. Wichtig ist ihnen nur, daß eine Urne in der Hofmitte vergraben wird ; und jeder Gehöftbau beginnt praktisch mit diesem Vergraben der Urne. Diese Stelle oder die Rundkrippe heißt *chung-kung*, d. h. Mittelburg, oder auch *yüan-ts'ao*, d. h. Rundkrippe. Vorgenommen wird die Zeremonie vom Laienbonzen oder von einem *Tao-shih*, Tempelbonzen ; meist aber gibt der Geomant die Stelle an, wo die Urne (oder die Urnen) vergraben werden soll. Das hängt aber mit der geomantischen Bestimmung des ganzen Gehöftes zusammen.

[9] Diese Erklärung des Gewährsmannes besagt, daß erst mit Errichtung der Manistange das Gehöft vollendet ist, eingeordnet in die Welt, wie es auch bei andern Liedern zum Ausdruck kommt. Sie beruht auf der lamaistischen Vorstellung der Welt, derzufolge in der Mitte der Weltberg steht, um den alles andere gelagert ist. Bei den Lamas findet man immer diese Deutung, wie sie ja auch symbolisch in dem überall zu findenden Monogramm, dem *nantšu wăṅdăn*, dargestellt wird. Allerdings wissen die Tujen nichts über die Einzeldeutungen dieses Monogrammes (vgl. Anm. 3), auch nichts von der Parallele dieser kosmischen Deutung mit dem menschlichen Körper. — Es ist hier auch zu bemerken, daß in diesem Symbol die flache Scheibe unter der Mondsichel fortfällt, und ferner, daß die Farben verschieden sind ; die kleine Flamme auf der Sonne ist grün, die Sonne selbst weiß, die Mondsichel rot ; vgl. UNKRIG in FILCHNER : Kumbum, p. 160-61.

Das Wort *sdzi-ṅkuor* und die Übersetzung des Gewährsmannes mit „Mittel-Rund" gibt lautlich und dem Sinne nach das tibetische Wort *dkyil 'k'or* genau wieder; vgl. DMF, p. 387 und CH. DAS, p. 56. Dort werden die verschiedenen Bedeutungen für *dkyil 'k'or* angeführt, im besonderen: als Äquivalent des Sanskritwortes *maṇḍala*, die magischen Kreise und Figuren und Darstellungen von Götterwohnungen usw. (vgl. das Kapitel: Die Pfahlziege); ferner für die hier in Frage kommende Vorstellung vom Weltall: „According to the Buddhist cosmogony there are *sa-yi dkyil 'k'or* the sphere of earth, *c'u-yi dkyil 'k'or* the sphere of water, the ocean, *rluṅ-gi dkyil 'k'or* the atmosphere, *me-yi dkyil 'k'or* the sphere of fire; each forming a stratum over the other. The upper stratum, i. e. that which is beyond the atmosphere, is called the sphere of fire or light." (CH. DAS, a. a. O.) Hält man diese orthodoxe lamaistische Erklärung neben die Erklärung des Alten, so sieht man, wie volkstümlich und lebendig diese Weltvorstellung bei den Tujen ist, wie sie buchstäblich in den Lebensraum hineingebaut wird.

In dieses Vorstellungsbild scheint das Luftpferd eigentlich nicht hineinzugehören, und es war auch vom Gewährsmann nicht zu erfahren, was das Luftpferd, also die Maniflagge, mit dem Weltenberg zu tun habe, warum man sie daran anbringe. Wohl meinte er, sie würde daran so hoch hängen und könne gut im Winde flattern und wäre mit ihren Gebets- und Zauberformeln dasselbe wie eine Gebetsmühle, die auf dem Dache auch vom Winde gedreht würde. Andere Erklärungen bringen das Luftpferd auch nicht mit der Rundkrippe zusammen. So kann man hören, auf dem Luftpferd würden die Zauberformeln und Gebete in den Himmel getragen. Wieder andere meinen, die Luftpferde würden von den umherirrenden unruhigen Geistern und Totenseelen geritten; so würden sie den rechten Weg finden und zur Ruhe kommen. Das sei auch der Grund, warum man diese Papierpferde in so großer Zahl loslasse. Dann wären die Geister beruhigt und würden nicht mehr die Menschen aufsuchen und belästigen.

[10] *loṅšda* ist das tibetische *rluṅ rta*, Luftpferd; *ki-mori* ist die wörtliche Tujenübersetzung davon. Über seine Bedeutung als „Schicksal" vgl. 2. Teil, II, 1, c. — Vielleicht ist das chinesische *lung-ma* auch nur eine Lautnachahmung dieses tibetischen *rluṅ* (Luft), die sich deshalb nahelegte, weil das Drachenpferd, das ja ebenfalls *lung-ma* heißt, in Sagen und Erzählungen als ein Wunderpferd auftaucht. In der Siningchronik steht im Kapitel über den Kukunor-See ein Passus über diese Drachenpferde. Zu gewissen Zeiten würden die *T'u-yü-hun* ihre Pferde (auch ganz schlechte) in den See treiben, welche sich dann mit dem Drachen paarten. Die von ihnen abstammenden Pferde könnten an einem Tage tausende von Meilen zurücklegen.

Für die Papierdrucke der Luftpferde sagen die Chinesen meist *lu-ma* (Glücks-Pferde). Das oben erwähnte „Loslassen" dieser Pferde, *fang lu-ma*, beanspruchen sie als eine alte chinesische Sitte, wohingegen die Tujen, Fandse und Lamas sie für ihre eigene Tradition ausgeben. — Daneben haben die Chinesen noch goldgelbe Papierblätter, die sie bei verschiedenen Gelegenheiten verbrennen, an Haustore oder Tiere usw. anheften. Sie heißen *chih-ma*

(Papier-Pferde) oder *piao-ma* (Blatt-Pferde). Obwohl kein Pferdebildnis darauf ist, leiten viele Leute das ... *ma* von „Pferd" ab.

Das *ta-ch'iu* ist eine chinesische Verballhornung von *dardzioǧ* ; man hört diesen Ausdruck meist in der Gegend von Tangkar. *dardzioǧ* entspricht dem tibetischen *dar lcog* (DMF, p. 44) ; dieses bedeutet nach Ch. Das „Seide" und „Spitze" und ist : „a flag-staff about 10 or 12 feet high ... on house-tops, piles of stone, or on votive cairns" (p. 620).

[11] *sĕnoǧder* : tibetisch *sṅags* = Zauberspruch, Bannformel, *gter* = Schatz, Vorratskammer. Sinn : Zauberschatzkammer (Unkrig).

4. Das Obo *

Bericht

Auf den Bergen in der Nähe der Dörfer errichten die Tujen gerne ein Obo. Das ist ein großer Steinhaufen über einer Grube, in der allerlei Sachen eingegraben sind. Auf diesen Steinhaufen steht ein viereckiges großes Holzgestell, wohinein man allerlei Waffen, Baumzweige und Manifahnen steckt. Oft laufen vom Obo in den vier Windrichtungen noch mehrere kleinere Steinhaufen ; zum wenigsten eine Reihe in Richtung des Bergesrückens.

Das Obo ist dem Berggeist geweiht. Es beschützt das Dorf und die Einzelfamilie. Jeden Monat verehrt man das Obo dreimal mit einem Weihrauchopfer. Am Obo finden auch öfters Schafopfer statt. Bei besondern Anlässen lädt man einen Lama oder Bonpriester ein, damit er vor dem Obo bete. Wenn man Luftpferde losläßt, so tut man das mit Vorliebe von der Höhe, auf der ein Obo steht. — Alljährlich findet beim Obo ein großes Volksfest statt.

Einzelheiten

Ort : Das Obo wird immer auf einer Bergeshöhe errichtet. Man bevorzugt einen Platz an einem Engpaß. Es braucht aber nicht der höchste Berg in der Gemarkung zu sein. Jedes Dorf kann sein eigenes Obo haben. Es können auch mehrere Dörfer zusammen ein Obo errichten. Dann einigt man sich auf einen günstigen Platz zwischen den Dörfern [1].

Den Berg, worauf das Obo steht, darf man nicht entweihen. Man darf keine Felder dort anlegen ; die Bäume dürfen nicht abgeholzt werden ; das Gras darf man nicht schneiden ; den Boden nicht aufwühlen. Tiere, die dort hausen, z. B. Hasen, Füchse, Vögel, werden nicht gejagt oder getötet. Man muß alles so lassen, wie es von Natur wächst und gedeiht ; nicht einmal das Vieh darf dort weiden. Dieser Ort gehört nämlich dem Berggeist und heißt heiliger Berg.

Die Obogrube : Bei Errichtung des Obo wird eine Grube gegraben. Dahinein kommen allerlei Kostbarkeiten, hauptsächlich Schatzurnen (Erdgotturnen), ähnlich wie bei der Mittelburg des Gehöftes. Das Obo wird von einem Lama oder Bonpriester errichtet. Von der jetzigen Generation hat kein

---

* Anmerkungen siehe pp. 68-71.

Tujen mehr diese Zeremonie gesehen. Die heutigen Obos stammen noch aus alter Zeit und zerfallen immer mehr. Darum weiß keiner mehr genau, was in das Obo vergraben wird.

Der Steinhügel: Die Höhe der Hügel ist verschieden, je nach den Umständen. Zuerst wird eine Außenwand kreisförmig aufgeschichtet. In diese Rundung kommt eine große Menge kleiner Steine bis zum Rande, und zwar sollen es weiße Steine sein. Bei jeder Oboverehrung werden immer neue Steine dazugeworfen, so daß der Haufen immer wächst. Die Außenwand des Hügels wird weiß getüncht. Die zwölf kleinen Steinhaufen heißen „Obokinder". Unter jedem wird eine Urne vergraben.

Das Obogestell: Das Gestell, das man auf den Steinhügel setzt, hat vier starke Eckpfosten, welche durch armdicke Querbalken verbunden sind. Regeln für dessen Herstellung gibt es nicht, auch nicht für das Material desselben. Wird dieses Gestell baufällig, so ersetzt man es durch ein neues und verwendet die Reste des alten ganz nach Belieben. Je nach der Größe des Obos gibt es Gestelle von 1 bis 3 *m* Seitenlänge und bis zu 2 *m* Höhe. Das Gestell dient einzig dazu, Waffen, Baumzweige und Stangen zu halten.

Weihegaben: In das Obogestell kommen Waffen aus Holz, wie Speere, Schwerter, Pfeile, Bogen, Hellebarden; neuerdings sogar Holzgewehre. Ferner steckt man Baumzweige und Manifahnen dazwischen.

Über das Holz gibt es keine Vorschriften. Sowohl an Waffen wie an Baumzweigen werden Schafwollbüschel angebunden. Die Speere sind manchmal rot bemalt und mit spiralförmigen schwarzen Tuchstreifen umwunden. Die Schwerter sind ebenfalls bis zum Griff schwarz gestrichen. Die Wollflocken an der Speerspitze sind Ersatz für die Speerquasten, welche an richtigen Speeren aus weißen Yakschwanz-Büscheln bestehen, die man rot färbt. Die schwarze Farbe bedeutet Eisen. Früher umwand man die Speere spiralenförmig mit Blechstreifen.

Die Baumzweige sind gewöhnlich von Pappeln, Tannen und Zypressen. Bevorzugt werden Zypressen und Tannen. Man kann auch die Blätter daran lassen. Geschälte, glatte Zweige können auch die Speere ersetzen.

Auf den Steinhügel innerhalb des Gestelles werden auch andere Opfergaben geworfen, so kleine weiße Steine, Gold, Silber, Geld, Getreide, Zucker, Butter, Blumen, Teeblätter usw. An das Obogestell bindet man Seidenfäden, Hadas; um das Gestell zieht man eine Seidenschnur. Früher behängte man das Obo mit kostbaren Tüchern. Aber jetzt sind die Leute zu arm. Die Seidenfäden und die lange Seidenschnur ist nur ein Ersatz dafür. Auch Gold und Silber werden fast nicht mehr auf das Obo geworfen.

Manchmal zieht man vom Obogestell oder von der Manistange aus noch eine Schnur mit zwölf Manifahnen über den Engpaß in der Nähe. Diese Schnur ist aus schwarzer Wolle und heißt „Wolfsschnur". Eine andere Schnur wird häufig noch vom Obo bis an einen Baum geführt, woran zwölf Manifahnen hängen. Diese Schnur ist weiß und heißt „Manischnur".

Das Monatsopfer: Gewöhnlich wird das Obo am 1., 8. und 15. Tag eines jeden Mondmonates verehrt [8]. Das geschieht gewöhnlich vom Familienherrn. Er begibt sich mit einem Speer oder mehreren Zweigen und allem andern Zubehör in aller Frühe zum Obo.

Zuerst bringt er davor das gewöhnliche Weihrauchopfer dar. Dann gießt er eine Schale Gerstenwein vor dem Weihrauchfeuer auf den Boden. Hierauf steckt er Lanzen und Zweige mit Wollbüscheln aufs Obo, hängt Seidenfäden ans Gestell und wirft seine Weihegaben auf den Hügel, nämlich Butter, Teeblätter, Geld, Silber usw., so wie er es sich gerade leisten kann. Dann geht er dreimal von links nach rechts um das Obo herum, wirft 108 kleine weiße Steine hinauf und betet dabei das *om mani padme hum* und ruft dazwischen: „Das weiße Obo bewerfe ich." Hierauf macht er vor dem Weihrauchfeuer zum Obo gewandt einen dreifachen Kotou. Während der ganzen Zeremonie wird von Begleitern die Muschel geblasen. Das ist aber nicht notwendig.

Das Schafopfer: Für die Zeit des Schafopfers gibt es keine festen Vorschriften. Es gibt gemeinsame Opfer, an denen sich das ganze Dorf für die Dorfanliegen beteiligt; und es gibt private Opfer, die der einzelne für seine Familie darbringt.

Das gemeinsame Opfer wird meist im Sommer, nach Errichtung der Pfahlziege für eine gute Ernte, dargebracht. Ein Einzelopfer wird je nach Zeit und Umständen zu allen Jahreszeiten vorgenommen, z. B. bei Krankheit, vor einem wichtigen Unternehmen. Da aber ein Mann allein nicht alles zu einem Opfer erledigen kann, lädt er dazu noch mehrere Männer ein, die ihm helfen und nachher das Opferfleisch verzehren. Wer das Opfer darbringt, muß auch für die Kosten aufkommen.

Der Opferritus unterscheidet sich nicht von dem der andern Schafopfer. Das Schaf wird also gewaschen, mit Milch begossen, geräuchert usw. Meist ist auch ein Wahrsager dabei. Nachdem das Opferfleisch gekocht ist, werden vom Sud mehrere Schalen geschöpft. Damit vollzieht man die Opferwürfe in den vom Wahrsager angegebenen Richtungen. Diese sind immer gleich. Drei Schalen wirft man nach Norden für den Himmel, je drei Schalen nach Ost, Süd und West und Nord für die zahllosen Geister, drei Schalen links neben das Weihrauchopfer für den Berggeist im Obo, drei Schalen rechts neben das Weihrauchopfer für den Erdgeist. Dann folgen drei weitere Schalen auf das Obo, und schließlich gießt man noch drei Schalen vor den Geisterspeer hin. Dann folgt das Opfermahl, wobei alles Fleisch aufgezehrt wird.

Vor dem Schafopfer wird zuerst die allgemeine Oboverehrung vorgenommen wie beim Monatsopfer.

Das Obogebet: Oft lädt man einen Lama oder Bonpriester ein, um vor dem Obo zu beten. Das kann 1 bis 7 Tage dauern, je nach dem Anliegen. Auch hier ist entweder das ganze Dorf oder eine Einzelperson der Bittsteller. Jeder kommt selbst für die daraus entspringenden Unkosten auf.

Der Gebetsdienst beginnt mit einem Weihrauchopfer der Leute. Währenddessen macht der Lama ein *šdorma*. Dann stellen die Leute folgende Opfergaben vor das Obo: drei Backbrote, dreizehn Dampfbrote, eine Schale

Gerstenwein, Blumen in Vasen, kleine Schalen mit Honig, eine Tasse Tee, schwarzen und weißen Zucker, eine Schüssel Tsamba mit Butterscheiben.

Der Lama betet vor dem Obo sitzend die entsprechenden Gebete, die er mit seiner Sanduhrtrommel und der Schelle begleitet. Die Leute verbrennen dabei an mehreren Stellen Weihrauch, machen Kotou und blasen die Muschel. Dieser Dienst kann mitunter den ganzen Tag dauern. Ist der Lama mit dem Gebet fertig, dann bringt er das Torma auf einen Stein auf dem Obo, besprengt das Obo mit Weihwasser und bewirft es mit Gerste, über die er leicht hinbläst. Hierauf nehmen die Leute von Opfergaben, die vor dem Obo stehen, pflücken etwas ab und werfen davon ins Weihrauchfeuer und auf das Obo. Die Blumen werden sämtlich auf den Hügel geworfen. Unterdessen haben andere schon die Speere, Zweige und Manifahnen auf das Obo gesteckt und die Weihegaben darauf geworfen wie beim Monatsopfer. Dann umkreisen alle das Obo, die weißen Steine werfend und den Oboruf betend. Nun machen alle noch einmal einen dreifachen Kotou, trinken Tee und gehen nach Hause.

Der Gebetsdienst kann auch mehrere Tage dauern. Dann schlagen die Leute Zelte auf dem Berg auf und wohnen und essen dort.

Das Obofest: Jährlich findet am sechsten Tag im sechsten Monat ein Obofest statt. Bei diesen Festen wird morgens das Obo wie beim Monatsopfer verehrt. Man kann auch ein Schafopfer und den Gebetsdienst des Lama damit verbinden.

Alle Leute aus der Nähe, Männer und Frauen, Alt und Jung, kommen beim Obo zusammen. Ist das Obogelände zu schwierig und nicht flach genug, dann versammelt man sich am Fuße des Berges oder sonstwie auf einer Wiese. Dort halten die Männer Pferderennen ab, man sitzt ums Feuer, trinkt und singt, man ißt und tanzt und lacht. Chinesische Händler stellen sich ein, schlagen ihre Buden auf und bieten ihre Waren feil. — Früher, als man noch die alten Waffen gebrauchte, schlossen sich an die Pferderennen Bogenschießen, Speerwerfen und Schwertkämpfe an. Besonders gerne hielt man Ringkämpfe ab. Heute ist das nicht mehr der Fall. Man übt nur noch das Pferderennen und das Wettsingen. Der Berggeist freut sich, wenn das Volk so lustig ist [3].

Obo und Berggeist: Das Obo ist die Wohnung des Berggeistes. Ihm gehört alles, was auf der Erde lebt, Gras, Bäume, Blumen, die wilden Tiere und die Menschen. Vom Obo aus bewacht er Wohl und Wehe des Stammes (*ayil*) und beschützt Tier und Mensch. Die wilden und zahmen Tiere sind seine Herde und die Wölfe seine Hunde. Darum bringt man dem Berggeist vor dem Obo ein Opfer dar, wenn die Wölfe zu schädlich werden. Er kann sie bändigen.

Die Seide (Tücher oder Bänder) am Obo bedeuten die Gewänder des Berggeistes; die weiße Farbe der Obowand seine Erhabenheit und sein Glück.

Das Obo ist das Waffenhaus des Dorfes und des Berggeistes. Hier holten in alten Zeiten die Männer ihre Waffen zu Kampf und Wettspiel.

Hierhin brachten sie sie zurück. Jetzt sind die Tujen friedliche Bauern, ihre Waffen brauchen sie nicht mehr. Darum übergeben sie sie dem Berggeist.

Von allem, was kostbar ist, schenkt man dem Berggeist etwas: Gold, Silber, Seide usw. Durch ihn wird alles Glück, der Reichtum und Bestand des Dorfes gewährleistet. Der Berggeist spendet die Nachkommenschaft; die kleinen Steinhügel bedeuten Fruchtbarkeit [4].

Das erste Obo: Nach der Tujensage vom Geser-*xaan* wurde das erste Obo im goldenen Zeitalter der Menschheit vom ersten *xaan* auf Erden, dem *Hamluo siergän*, errichtet:

„Es war alles sehr gut. Es war eine Zeit von Honig und Fett. Zu Anfang der drei Sommermonate errichtete er ein *regieṅguo*-Obo auf dem Gipfel des *Rira-ntumbo*. *Hamluo siergän* versank in Betrachtung. Von (sc. den Dreien) *Gadbo Huala*, *Šdonšdog Sienba*, *Sasin Dadma*, ging einer Zypressenzweige brechen, einer Gewürze kaufen und einer weiße Steine sammeln. Eine Woche saß er in Betrachtung. Als eine Woche erfüllt war, errichtete er das *regieṅguo*-Obo. In das Obo setzte er den Mutterhund *Tsila*. Auf dessen Leib streute er Gewürzmedizin. Seinen Leib umwickelte er mit Seide. Dann sprengte er Weihwasser über ihn. Den *regieṅguo*-Lama lud er ein. Der betete das Weihegebet. Sieben Tage betete er. Auf jenes Obo häuften sie weiße Steine. Im Kreisrund des Obo schichteten sie große Steine auf. Auf den Gipfel des Obo steckten sie Zypressenzweige und banden daran Wolle vom weißen Schaf. Das Kreisrund des Obo bestrichen sie mit weißer Erde [5]. Mit Seide umwickelten sie das Obo. In den Tagen der drei Sommermonate bewarfen sie, auf den Pferden galoppierend, das Obo. Weiße Steine warfen sie, Gold und Silber warfen sie, Getreide und Butter warfen sie. Und der Menschen Leben entfaltete sich. [6]"

Wörterliste

Obŏ:	*lašdzĕ* (*lawdzĕ, ladzĕ*) (tib. Lehnwort) [7]. *mao-chi* (chin.); es sind die Zeichen für Schilf - Glück. *Shan-shen* (chin.) = Berggeist [7].
Oboberg:	*lawdzĕ ûla*.
Obo errichten:	*lawdzĕ pağguni*.
Obogrube:	*lawdzĕ nukuo*.
Steinhügel:	*tašĕ soġdŏ*.
Obogestell:	*lawdzĕ dziadzĕ* (chin.).
weißtünchen:	*tsiġandĕ budĕ*.
Inhalt der Obogrube:	*rdzĕ*.
Weihegaben für das Obo:	*lawdzĕ šdodlŏdzän ntsuomdzia* = auf das Obo gesetzte Waffen.
Speer:	*dzida*.
Schwert:	*wŏldĕ*.
Baumzweige:	*sdziŏdzĕ aralaġ* = (Pappel)zweige; *šgua aralaġ* = Zypressenzweige; *tåṅgĕraġ aralaġ* = Tannenäste.
Schafwolle:	*ṅguasĕ*.
Seidenfäden:	*torġuo šdadzĕ* = Seiden-Fäden.
kleine weiße Steine:	*mulġan* (*mula*) *tsiġan tašĕ*.
Speerquaste:	*dzida mån dzioġ*.

Getreide :	*dzüldĕ tara* = allerlei Getreide.
Zucker :	*ġară.*
Gold :	*xaldăn.*
Silber :	*miĕṅgu.*
Manischnur :	*lang-sheng* (chin.) = Wolfsschnur. *kimori bŏdoġ* = Luftpferd Schnur.
Oboruf :	*garu* (tib.) *lawdzĕ ydra* (tib.). *šdo-o-od* = das weiße Obo von unten her bewerfe ich [illegible].
kleine Steinhaufen :	*lawdzĕ dzidziġa* = Obo Küken.
Obo-Schafopfer :	*lawdzĕ tada xoni šĕṅlie* = vor dem Obo ein Schaf opfern.
Der Lama betet vor dem Obo :	*lama lawdzĕ tada mošguni.*
Die Opfergaben :	*yilenĕ šĕṅlie* = gesamtes Opfern.
Beim Obo hausen :	*lawdze tada sŏ-.*
Ein Zelt aufschlagen :	*bekärge posġuo-.*
Pferderennen :	*mori holilġa* = Pferde rennen lassen.
Wessen Pferd ist schnell :	*kāni mori gurdă* ?
Wettschießen :	*sĕmu sĕmuda-* = Pfeile schießen.
Wessen Waffenkunst ist groß =	*kāni xuawu šgewa* ?
Die jungen Leute ringen :	*mula kunsgĕ walde-.*
Wessen Kraft ist groß :	*kāni kudzi šgewa* ?
Groß und klein singen eins :	*šge mulasgĕ nigĕ dŏlă-.*
Wessen Lieder sind viel :	*kāni dŏ uluona* ?
Obo Pferderennen :	*lawdzę šda rĕdziŏṅ* (tib.) [illegible].
Obofest :	*lawdzĕ šdodlŏ, mori holġani* = das Obo bewerfend die Pferde rennen lassen.
Das Obo beschützt die Menschen :	*lawdzĕ ayili kun, asĕ, mulă-sĕla, nasă, ġuosăni furŏṅlăni* = Das Obo des Dorfes (Sippe) beschützt Menschen, Tiere, Kleinkinder, vor Seuchen und Streit.
Der Berggeist :	*yifu la* (tib.) [illegible].
Das Wild wird vom Berggeist betreut :	*lawdzĕ udaġladzăn sŏwa* (oder *fsüdrĕġwa*) = Vom Obo regierte Vögel (oder Wild) sind.
Der Hund des Berggeistes (Wolf) :	*yifulani noxuę.*
Die alten Leute erzählen Sagen :	*šdogu kuṅsgĕ xuęṅge gulie-.*
Wessen Sagen sind viel :	*kāni xuę uluona* ?
Groß und klein trinken Gerstenwein :	*šge mulă dĕrasĕṅgĕ udzi-.*
Der heutige Tag ist gut :	*niudurġuo dur sĕna.*
In Gemütlichkeit laßt uns zusammensitzen :	*suġdzieṅge sŏldeya* !
Heute weiß man das Morgige nicht :	*niudurĕ malŏṅguni li mudien.*
Mit dem Tode ist's aus :	*fugugĕ bura dzia.*
In die Welt umsonst kamen wir :	*udziġdienĕ* [illegible] *arăṅ nigĕ kuę rĕdziă-* (*nigĕ xue* = einmal).

Anmerkungen

[1] Das Obo muß nicht immer auf einem Berge sein. Man kann auch in andern Gegenden um Sining Obos in der Ebene antreffen, z. B. bei Fandse- und Chiafandse-Siedlungen. Aber auch hier sind fast immer Bäume dabei. Die Tujen jedoch behaupten, sie würden nie ein Obo in der Ebene bauen; denn ein Obo gehöre dem Berggeist und müsse daher auf einem Berge stehen. — Sie nehmen es mit dem heiligen Ort ziemlich ernst. So ist es auffallend, daß bei allen Tujendörfern Berggelände ausgespart wird, ein Stück Grasland mit Wald, wo kein Ackerbau betrieben werden darf. Wo aber Chinesen dazwischen kommen, verschwinden diese Berghaine. An diesen spärlichen Resten kann man sich vorstellen, wie das jetzt kahle Ackerland früher ausgesehen hat.

[2] Zwischen Obo und Mond besteht keine Beziehung. Die hier genannten Tage werden allgemein für Opfer und Kult bevorzugt, und dafür sind die Mondphasen maßgebend.

[3] Das Obofest wird auch von den Mongolen und Tanguten gefeiert. Dafür sucht man, nach Aussage des Gewährsmannes, immer einen Tag im sechsten Monat aus, es braucht aber nicht immer der sechste Tag zu sein. Es ist die Zeit, in welcher früher die Obos errichtet wurden; und es scheint, daß es sich dabei um die jährliche Wiederkehr handelt. — Heute sind diese Feste mehr oder weniger in einen chinesischen Markttrubel ausgeartet, wie z. B. das Fest im Neujahrsmonat bei Wei-yüan-pu (Huchu), das eigentlich ein Tujenfest ist. Aus der alten Zeit sind nur noch das Pferderennen und das Liedersingen geblieben.

[4] Die Tujen unterscheiden drei große Geister: den Himmel, den Berggeist und den Erdgott. Hervorgehoben sei, daß die Eigenschaften des Berggeistes ziemlich nahe an die des Himmels heranreichen (vgl. Teil 2). — Das eigentliche Opfertier für den Berggeist und den Himmel ist das Schaf. — Der Erde opfert man Schweine und zwar immer im Gehöft, wogegen man dem Himmel und Berggeist meist im Freien opfert. — Der Ritus beim Schweineopfer ist der gleiche wie beim Schafopfer: waschen, abräuchern, Milchguß usw., was sich bei diesem Tier recht befremdlich ausnimmt; ein Hinweis, daß das Schweineopfer erst später übernommen und mit den Schafopferriten versehen wurde.

[5] Die weiße Farbe ist die Glücksfarbe des Lamaismus. Es sei an die weiße Muschel erinnert, die weißen Erdgotturnen, die weißen Wollflocken an Lebensbaumzweigen. Wenn jemand eine Reise antritt, so sagt man: möge dein Weg weiß sein. Bei den Tulkus wird das sogar bildlich vorgeführt, indem man bei ihrem Aufbruch Mehl, Kalk usw. auf den Weg streut. Weiß sind die Klöster gestrichen, und weiß soll der Palast des Berggeistes sein.

[6] Dieser Passus ist wörtlich aus der Tujenversion der Geser-Sage übersetzt, wie sie mir von einem Sänger mit Hilfe des Alten diktiert wurde. Er ist charakteristisch dafür, wie eng die Vorstellung vom Obo mit buddhistischen Formen verbunden ist. Von der immer wieder behaupteten Gegnerschaft zwischen Buddhismus und vorbuddhistischem Kult ist nichts zu merken. Es gibt in Lamaklöstern Bücher über die Errichtung von Obos; es ist mir aber nicht gelungen, ein solches Buch zu sehen oder näheres über die Riten zu erfahren. Nur erzählte man, es gäbe eine ganze Reihe von Oboarten, darunter auch solche, die nicht von Lamas errichtet werden. Auch sei es ganz verschieden, was alles in einer Obogrube beherbergt würde. Man bringe darin mit Vorliebe Urnen, Kessel und Rüstungen unter.

Bei dieser Mythe wird ein Hund im Obo begraben, und wie es scheint, ein lebendiger. Er wird behandelt wie andere lamaistische Götterfiguren, die von einer Gottheit beseelt werden, erhält ein Seidengewand, wird mit Weihwasser besprengt, mit Gewürzen beworfen; das Weihegebet wird gebetet. Es ist ein Mutterhund. Welche Bewandtnis es mit diesem Hunde *Tsila* habe, war nicht festzustellen. Vermutlich gehört er zu den Stammtieren. Chinesen in dem Tujendorf Hua-ling-kou (Kreis Huchu) behaupten, die

Tujen würden einen Hund ins Obo eingraben. Dieser Hund sei ihr Vorfahre. Mein Gewährsmann stritt das entschieden ab, und ich konnte auch sonst keine weitere Auskunft über diese Behauptung erhalten. Woher die Leute diese Erzählung haben ? Sie sagten, das sei so überliefert. Jedenfalls ist auffallend, daß auch in dieser Tujenmythe der Hund vorkommt. Andererseits ist zu bedenken, daß der Gewährsmann wohl um die herabsetzende chinesische Auffassung weiß, welche (auch in der Literatur) die Barbaren von Hunden abstammen läßt. — Der Hund spielt bei den Tujen noch eine Rolle als Spender der ersten Gerste ; ferner bei der Wetterburg des zum Himmel schreienden Hundes, *hao t'ien chen* (chin.). Aber dieser Hund in der Wetterburg wird in Verbindung mit dem gleichnamigen Hund des Helden Geser gebracht, *hao t'ien ch'üan* (chin.).

Im übrigen sind in dieser Mythe die Grundzüge der Oboverehrung vorhanden : Bewerfen mit Weihegaben, Umkreisen (und zwar zu Pferde, wie das noch bei benachbarten Mongolen sein soll), Weihrauchopfer. — Waffen werden nicht erwähnt, wohl aber die Zypressenzweige, die auf den weißen Steinhaufen gesteckt werden. — Und vor allem ist bemerkenswert, daß das Obo auf dem Weltenberg errichtet wird und somit wohl der eigentliche Zusammenhang und tiefere Sinn gegeben ist, der durchaus nicht buddhistisch zu sein braucht.

Mit diesem Hinweis würde auch übereinstimmen, was z. B. BASTIAN (Chinareisen pp. 395 ff.) schreibt, das Obo stelle den Berg Sumeru dar. Und auch die vielen kleinen Steinhaufen in Richtung der Weltgegenden ordnen sich so in das gleiche Weltbild ein. Vgl. UNKRIG in FILCHNER : Kumbum, Anm. 1638.

Die Manischnüre sind offenbar ebenfalls ein lamaistisches Ergebnis, vielleicht ein Ersatz für die früher daran aufgehängten Schafschulterknochen, die BASTIAN, a. a. O. p. 601, erwähnt. Von diesen Schulterblättern ist bei den Tujen nichts mehr bekannt. Warum man hier die beiden Schnüre, die schwarze und weiße, so unterscheidet, läßt sich nicht klären.

[7] Überraschend war mir die Aussage des Alten, daß man in seiner Gegend den Ausdruck *obō* nicht kenne. Ich fand das bestätigt ; zumindest wird er unter den dortigen Tujen nicht gebraucht, was umso verwunderlicher ist, als die Chinesen das Wort *obō* am meisten gebrauchen. Die Tujen haben fast ausschließlich das tibetische Lehnwort *lašdzĕ* (oder *lawdzĕ*). Weiter entfernt gibt es allerdings Tujen, die beide Bezeichnungen kennen ; *lašdzĕ* ist weiter nichts als das tibetische *la-rtse*, „Berg-Spitze", nach CH. DAS (p. 1200) : „the summit of a pass". Die Beziehung zum Höhenkult und Berggeist ist eindeutig. — Neben dem Fremdwort *obō* (mong. *obuġa*, DMF 296) haben die Chinesen noch den Namen *mao-chi*.

Der chinesische Ausdruck *mao-chi* gibt an ~~sich~~ keinen vernünftigen Sinn. In der Tangkar-Chronik sah ich dafür die Zeichen von Schilf (*mao*) und Glück (*chi*) ; es gibt auch andere Schreibarten. Das beweist, daß es sich hier um eine Lautnachahmung eines Fremdwortes handelt. Welches aber das Originalwort dafür sein soll, ist nicht festzustellen. In der Gegend der Chia-Hsifan um Kumbum ist der Name *shan-shen*, d. h. Berggeist, am gebräuchlichsten. Damit identifizieren die Chinesen das Obo einfach mit dem Geiste, was ja auch der Sache entspricht ; denn es ist ja der Sitz des Berggeistes.

• *mändziog* : tibetisch *lcog* = Wimpel, Zinne, Spitze. Das *män* scheint aus dem Chinesischen zu stammen, *mang* = Wimpel. — *garu lawtšě yăre šdodla* (Oboruf) : tibetisch *dkar* (gesprochen *gar*) = weiß, *la rtse* = Obo, *yar* = nach oben, *stod la* = nach oben, auflegen. — *rědzioṅ* : tibetisch *žon* = reiten. — *yiʃula* : tibetisch : *ri bo* = Berg, Hügel, *lha* = Geist. — *ndzigdien* : tibetisch *'jig* = Vergänglichkeit, *rten* = Behälter. Eine buddhistische Ausdrucksweise für die Welt : die 10 Behälter der Vergänglichkeit (Unkrig).

5. Die Tschortenkammer *

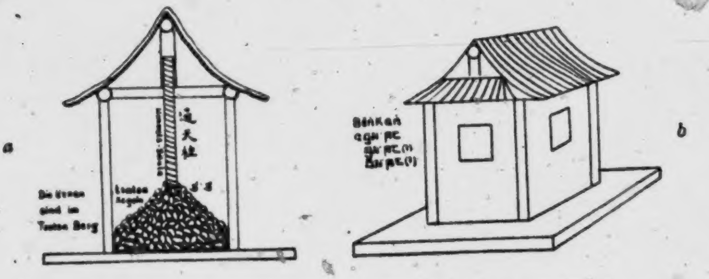
Bericht

In jedem Tujendorfe und mitunter auch bei Einzelhöfen findet sich eine Tschortenkammer. Der eigentliche Name ist Hunderttausend-Haus. Diese Kammer sieht aus wie ein kleiner Tempel ohne Türen. Es sind darin mehrere heilige Urnen, welche unter 100 000 kleinen Tonkegelchen begraben sind. In diesem Kegelberg steckt die Himmelssäule, die mit allerlei Segensformeln beschrieben ist.

Die Tschortenkammer wird vom ganzen Dorfe errichtet. Alle müssen mithelfen. Der Lama kommt und betet sieben Tage, macht eine Reihe Tormas und richtet die Urnen her. Am siebten Tage wird die Tschortenkammer vergebaut. Man läßt nur kleine Fenster darin. Vor der Tschortenkammer verbrennen die Männer Weihrauch und ziehen im Kreise um die Kammer herum wie beim Obo. Durch die Fensterlöcher werfen sie dann wieder kleine Tschorten hinein.

Die Tschortenkammer schützt das Dorf und die Familie vor Unglück. Sie unterdrückt die schlechten Erdeinflüsse.

Fig. 8



a : Tschortenkammer innen ; *b* : Tschortenkammer außen.

Einzelheiten

Ort : Die Tschortenkammer wird immer außerhalb des Gehöftes errichtet und außerhalb des Dorfes. Auf Wege nimmt man keine Rücksicht. Der Ort wird vom Wahrsager näher bestimmt, nicht vom Lama.

---

* Anmerkungen siehe pp. 77-79.

Form: Der Grundriß der Tschortenkammer ist rechteckig. Die Größe ist ganz verschieden. Es gibt kleine Kammern in Mannshöhe und große mit schönen Ziegeldächern und Säulenumgang. Niemals befindet sich eine Tür in der Wand. Nur in Kopfhöhe läßt man quadratische Luken von einer Elle im Geviert. Auf dem Dach befindet sich keine Sonnen-Mondscheibe, wie sonst häufig bei Tempeln. Vor der Kammer steht meist ein schöner Weihrauchofen. — Es gibt viele Arten von Tschortenkammern. Diese hier ist die häufigste, sie heißt „Haus-Kammer"; denn es gibt auch solche, die nicht überdacht sind [1].

Zeit: Die Tschortenkammer kann zu allen Jahreszeiten errichtet werden. Man bevorzugt aber die frostfreie Zeit wegen der Mauerarbeiten. Im einzelnen gibt der Wahrsager Tag und Stunde an. — Die Vorbereitung beansprucht jedoch viele Wochen, weil man das Baumaterial, die Urnen und die Tonkegelchen herrichten muß. Zudem ist immer ein kleines Dorffest mit der Errichtung verbunden, weshalb man mit Vorliebe die Zeit nach der Ernte wählt.

Personen: Bei der Vorbereitung beteiligen sich alle Personen des Dorfes, Männer, Frauen und Kinder. Der Vorsteher verteilt die Arbeit auf die einzelnen Familien. Bei der Aufrichtung und den Weihehandlungen jedoch sind nur Männer tätig. Frauen hält man fern. — Die Weihe der Urnen und den Dienst bei der Errichtung nimmt nur ein Lama von höherem Range vor.

Die Urnen: Im ganzen sind es zehn Urnen, zwei große Urnen bis zu 40 *cm* Höhe und acht kleine Urnen. Über den Kauf, die Reinigung der Urnen usw. gelten dieselben Vorschriften wie bei der Erdgotturne (vgl. den betreffenden Abschnitt).

Der Inhalt der Urnen: Die großen Urnen enthalten zwei Schichten Füllsel, dazu wird in jede Schicht ein Bündel von fünf Gebetsrollen gesteckt, also in jede große Urne zehn Rollen zu je fünf in zwei Bündeln.

Die Herrichtung dieser Bündel geschieht in folgender Weise: Der Lama nimmt ein Stäbchen aus sauberem Holz von etwa 10 *cm* Länge und der Dicke eines kleinen Fingers. Darum wickelt er eine Schicht mit tibetischen Texten bedruckter Papierblätter. Er bringt zu diesem Druck selber die Holzplatten mit, da die Texte je nach den Geistern verschieden sind, welche durch die Rollen dargestellt werden. Um diese Papierschicht kommt mit Seidengarn in den fünf Farben eine ganze enge Wickelung, so daß man von den Texten nichts mehr sieht. Dann nimmt der Lama fünf solcher Röllchen und bindet sie zusammen, und zwar so, daß die Hauptrolle in die Mitte kommt und die andern vier sie symetrisch umgeben. Um dieses Bündel kommt dann eine Lage Seide oder dünnes Tuch von gelber oder roter Farbe, und schließlich wird das Ganze noch einmal mit Seidengarn in den fünf Farben eng umwickelt wie eine Fadenspule beim Spinnen. — Alles, das Papier, das Tuch, die Fäden usw. werden jedesmal vor dem Gebrauch mit Weihwasser besprengt und abgeräuchert. — So werden im ganzen vier Bündel fertiggemacht.

Als Gefäßbeigaben werden gebraucht: Bergerde von heiligen Bergen (sie muß vom Gipfel genommen sein); Flußwasser, reines Quellwasser, welches in die Urne gesprengt wird; Holz von reinen Bäumen in den Bergen, Tannen- oder Zypressenspitzen (auch Laub und Rinde von diesen Bäumen ist statthaft); Getreide: Weizen, weiße Bohnen, weißer Raps, Gerste, Tibetgerste (*ch'ing-kuo*); schwarzer und weißer Zucker; Buddhagold, Silber, Perlstückchen, Perlmutter. Diese Beigaben sollten die sieben Kleinodien darstellen. Man kann diese aber nicht besorgen und nimmt daher diese aufgezählten Dinge als Ersatz.

Außerdem kommen noch allerlei Gewürze hinein, die der Lama selbst mitbringt. Es sind die 74 Arten des Erdgott-Gewürzes. Dazu kommen noch fünf Fadenstränge in den heiligen Farben oder auch einzelne Fäden. Sie werden senkrecht in die Füllung gesteckt.

Das Einfüllen geschieht in folgender Ordnung: Zuerst wird die Erde und das Holz eingelegt und mit Quellwasser bespritzt. Dann wird das erste Rollenbündel eingesetzt und mit dem Getreide ausgefüllt. Darüber kommen die andern Beigaben bis zur Hälfte der Urne. Hierauf folgt genau wie zuerst die zweite Schicht mit dem zweiten Rollenbündel. Schließlich wird das Ganze bis zum Rande mit flüssiger Butter übergossen und genau wie bei der Erdgotturne mit einem roten oder gelben Tuch zugebunden, versiegelt und an dem Ende, wo das Siegel herabhängt, mit einem *nuru*-Zeichen bemalt. Dann folgen die zweite große Urne und die acht Begleiturnen. Die Begleiturnen haben keine Buddhabündel[1].

Weihe der Urnen: Alle Urnen werden nun zusammen auf ein oder zwei Holztablette gestellt, auf die man Zypressenblätter und Gerstenkörner gestreut hat. Die Tablette bringt der Zeremonienmeister auf die Lade vor dem Hausgott. Der Lama macht ein Torma und setzt es vor die Urnen. Nachdem nun vor jeder Urne eine Butterlampe angezündet ist und sieben Wasserschälchen davor stehen, sprengt der Lama geweihtes Wasser darüber und stellt die Weihwasserkanne auf ein Tellerchen mit Tibetgerste vor die Urnen auf die Lade. Jetzt setzt er sich auf eine Filzmatte und betet über die Urnen das Weihegebet. Er kann das aber auch auf seinem Kang tun. Danach wird alles wieder abgeräuchert. — Im Hofe brennt dabei das große Weihrauchopfer.

Die Himmelssäule: Sobald der Lama gekommen ist, werden die Dorfältesten bei ihm vorstellig und lassen sich die Regeln angeben für den Baum, der als Säule in der Tschortenkammer stehen soll. Sie holen dann einen Zimmermann aus dem Dorfe und gehen in die Berge, den Baum zu suchen. Der Baum muß wildgewachsen sein, nicht von Menschen gepflanzt. Er soll nicht von belebten Plätzen und vom Wegesrand genommen sein. Das Holz sei vornehm, wenigstens Tannen- oder Zypressenholz.

Bevor der Zimmermann Hand anlegt, wäscht er sich Hände und Gesicht und spült den Mund. Dann räuchert er Kopf und Hände ab. Genau so verfährt er mit seinen Werkzeugen. Zunächst bezeichnet er am Stamm die vier Himmelsrichtungen; dann fällt er ihn und glättet die vier Seiten entsprechend diesen Richtungen, die der Baum auch in der Tschortenkammer beibehalten muß. Der Baum darf nur 6 Ellen lang sein, nicht mehr und nicht weniger. Die Breite beträgt etwa 10 *cm*.

Der Stamm wird nach Hause gebracht und im Hofe, worin der Lama weilt, glatt gehobelt, während der Lama betet, und draußen das Weihrauchopfer verbrannt wird. Dann bringt ihn der Schreiner ins Haus und legt ihn zum Lama auf den Kang. Dieser betet zunächst ein Gebet über den Stamm und beschreibt ihn dann mit roten tibetischen Sprüchen. Meist benutzt er dazu rote Erdfarbe, die in Wasser aufgelöst wird. Der so beschriftete Stamm wird dann mit einem gelben Tuch umwickelt und mit einigen Fäden umwunden. Auf das Tuch werden die Himmelsrichtungen geschrieben. Man bringt den Baum hierauf zwischen die Urnen auf den Hausaltar und stellt ihn an die Wand gelehnt aufrecht. Die Öllämpchen und sieben Wasserschalen werden erneuert, und während im Hof ein neues Weihrauchopfer dargebracht wird, besprengt der Lama den Stamm und betet das Weihegebet über ihn [3].

Die Tschorten: Die Tschorten haben die Form von kleinen Lehmkegeln und sehen aus wie große, achttürmige Tschorten. Die Chinesen sagen dazu „rote Lehmklöße". Im ganzen sollen es 100 000 Kegelchen sein. Man hält sich aber nicht immer an die Zahl, besonders wenn das Dorf klein ist. Schon 3 bis 4 Monate vorher werden diese Lehmkegelchen in eigenen Holzformen gegossen. Die Dorfältesten verteilen dabei die Zahl auf jede Familie.

Die Unterflächen der noch feuchten Figürchen werden auf Tibetgerste und Weihrauch getupft, die beim Trockenwerden daran hängen bleiben. Die Durchschnittsgröße ist etwa eine Fingerlänge; es gibt auch größere [4]. — Die fertigen Tschorten bringt man auf einen Haufen in eine Tempelhalle oder in ein sauberes Gehöft. Der Lama begibt sich am letzten Tage vor der Errichtung dorthin, besprengt sie mit Weihwasser und betet darüber. Dann macht er an Ort und Stelle ein Torma, welches mit den üblichen sieben Wasserschälchen vor die Tonkegel gestellt wird. Nachdem alles mit Weihrauch abgeräuchert ist, betet er das Weihegebet und geht dann wieder zu seinem Gastherrn.

Die Errichtung der Tschortenkammer: Am siebenten Tage erscheint in aller Frühe der Speerwahrsager. Er wahrsagt im Hofe, unter Befragung des Vorstehers, wann und wo die Kammer zu errichten ist. Dann geht er hinaus und gibt unter Speerschütteln genau die Stelle an, indem er den Speer dort in den Boden rammt. Der Lama trinkt unterdessen seinen Morgentee.

Jetzt bringen die Leute alles herbei, Steine, Balken, Tschorten, Lehm, Stroh, Urnen, alles was eben notwendig ist. Für den Lama breitet man mit der Richtung nach Osten eine weiße Filzmatte hin, stellt einen kleinen Kangtisch darauf und schickt eine Abordnung, die ihn feierlich einlädt und zu dieser Stelle geleitet. Er nimmt auf der Matte Platz und beginnt sein Gebet, von Schelle und Trommel begleitet.

Der Wahrsager nimmt nun den Speer fort, und die Männer streuen Lebensbaumzweige und Gerstenkörner über die Stelle, wo er eingerammt war. Dann setzen sie genau auf die Spur des Speeres die erste große Urne und je nach den vier Himmelsrichtungen die vier andern kleinen Urnen. Dahinter wird die Himmelssäule mit den vier bezeichneten Richtungen aufgestellt. Sie wird nicht in den Boden gerammt, sondern man hält sie vorläufig noch fest, dieweil nun die Männer in aller Eile die Tonkegel Kiepe um Kiepe über die Urnen und um den Fuß der Säule anhäufen, bis diese von selbst stehen bleibt. Sind die Urnen so bis zu einer Fläche eingedeckt, dann streut man noch einmal allerlei Beigaben darüber, wie sie bereits in den Urnen enthalten sind und die man dafür übriggelassen hatte. Jetzt folgt unter den gleichen Zeremonien die zweite Schicht mit den nächsten vier Urnen, die genau um ihre große Urne gruppiert werden, welche unmittelbar über die untere große Urne zu stehen kommt. Und wiederum werden die Lehmtschorten darüber gehäuft, bis am Schlusse die Urnen unter einer Pyramide begraben sind und die Säule nur noch mit dem obern Teil zu sehen ist. — Die Säule kommt auf die Seite der Urnen zu stehen, nach welcher ein Berg liegt, was bei dem bergigen Gelände sofort zu ersehen ist.

Bevor die Säule von den vielen Tschorten begraben wird, wird sie noch einmal mit Weihwasser besprengt und abgeräuchert [6]. Während der ganzen Zeremonie, von morgens bis abends, wird vor der Stelle oder auch an mehreren Stellen in der Nähe das große Weihrauchopfer verbrannt. Am Schlusse bringt sogar der Lama selbst vor dem geweihten und abgeräucherten Tschortenberg mit der Säule das Weihrauchopfer dar, während alle Kotou machen.

Danach setzt er sich wieder auf seine Matte und fährt mit seinen Gebeten fort. Währenddessen wird in aller Eile die Kammer gebaut. Zunächst werden die vier Eckpfosten aufgerichtet und oben miteinander in gleicher Höhe verbunden. Der Vorsteher bringt zwölf Brote und etwas Schnaps und stellt sie auf einem Tablett vor den Tschortenberg. Die Schreiner legen dazu den Firstbalken. Darin haben sie ein Loch gebohrt und dieses mit Getreide und Butter gefüllt und wieder mit einem Holzdeckel verschlossen. Der Vorsteher umbindet diese Stelle — es ist die Mitte — mit einer Elle roten Tuches. Dann verbrennt man Weihrauch und macht Kotou. Dabei werden die Werkzeuge auf ein kleines Maß Getreide vor die Brote gelegt. Die Schreiner steigen nun aufs Gerüst und ziehen an Stricken den Firstbalken hoch. Der Vorsteher wirft ihnen dann zwei von den Broten hinauf, die sie aber wieder zurückwerfen; ebenso reicht man ihnen den Schnaps, den sie austrinken. Jetzt erst legen die Schreiner den Firstbalken auf die Stützen, genau über die Himmelssäule. Diese berührt jedoch nicht den Firstbalken, sondern ragt frei nicht ganz bis zum First in der Mitte empor. — Der Firstbalken wird vorher ebenfalls mit reinem Wasser besprengt und mit Weihrauch und dem Glühstein abgeräuchert.

Jetzt steigen die Schreiner wieder herunter, und die Männer beginnen, zwischen den Eckpfosten die Mauern hochzuziehen. Haben diese etwa 50 *cm* erreicht, so daß die Tschorten nicht mehr herausrollen können, so machen sie eine Pause. Man streut noch einmal über den Tschortenberg Weihrauchblätter und arbeitet dann weiter, auf allen vier Seiten gleichmäßig. In Kopfhöhe bleibt auf jeder Seite eine Lücke. Es wird gleich bis zum Dach weitergemauert und alles sofort mit Lehmmörtel verputzt. Auch das Dach wird sofort gedeckt. Wenn alles trocken ist, wird die Außenseite mit Kalkmilch geweißt. — Wird man nicht am gleichen Tage fertig, so arbeitet man am folgenden Tage weiter.

Gegen Schluß macht der Lama noch einmal ein Torma und stellt es vor die Tschortenkammer. Man verbrennt wieder Weihrauch, bläst die Muschel und macht Kotou. Dann ziehen alle, auch die Frauen, um die Kammer herum, wie um ein Obo. — Oft besprengt der Lama noch einmal die neue Tschortenkammer nach dem Weißen mit Weihwasser; dann begeben sich alle nach Hause und feiern das Ereignis mit Festgelage, Singen, Tanzen und Trinken.

Verehrung der Tschortenkammer: Später wird die Tschortenkammer zu bestimmten Tagen durch Umzug und Weihrauch verehrt, ähnlich wie ein Obo. Dabei wirft man durch die Luken neue Lehmkegel hinein. Meist ist das am ersten, achten und fünfzehnten Tage des Monats. Aber auch sonst, bei Not und Unglück verehren die Leute die Tschortenkammer. Der Umzug geht immer von West nach Ost, also nicht in Richtung der Sonnenbahn.

Sinn: Die Tschortenkammer steht in Verbindung mit dem Berggeist und Erdgott. Die Säule stellt die Verbindung mit dem Himmel her. Die Kammer hält die feindlichen Erdeinflüsse nieder. So schützt sie vor Unglück und Krankheit[6].

Wörterliste

Tschortenkammer:	**_běṅkǎṅ_** (tib. Lehnwort) = zahllos Kammer (Haus)[1]. **_ger-kǎṅ, ger_** (tuj.) = Haus, **_kǎṅ_** = Kammer. **_ma-ni lou_** (chin.) = Mani-Haus (Hochhaus).
Himmelssäule:	**_sǒṅ-siṅ_** (tib. Lehnw.) = Schutz-Baum (Holz)[7]. **_t'ung-t'ien chu_** (chin.) = verbinden Himmel Säule.
Lehmtschorten, Lehmkegel:	**_sasa_** (tib. Lehnw.), **_tza-tza_**[4]. **_hung ni-tan-tzu_** (chin.) = rote Lehmklöße.
Mauerluken:	**_tsiǎṅguǎṅ_** = Fenster.
Die große Urne:	**_lha-wum_** (tib.) = Geist Urne (Gefäß). **_ġlo-wum_** (tib.) = Erdgott Urne. **_ġlo-wum gǒṅluo_** (tuj.) = Erdgott Urne Gefäß.
Die kleinen Urnen:	**_snoġ dĕr_** (tib. Lehnw.) = Zauber-Urne.
Gefäßinhalt:	**_rdzĕ_** (tib.). **_yang-wu_** (chin.) = Sachen.
Bergerde:	**_sa-sena_** (tib.)[7]; **_siru_** = Erde.
Wasser:	**_tsü-sena_** (tib.); **_ſdzĕ_** = Wasser.
Holz:	**_siṅ sena_** (tib.); **_mödĕ_** = Holz.
Buddhagold:	**_šdzer_**[7] **_sädoġ_** (tib.).
Perlmutter ?	**_wsirĕ_** (tib.)[7]; **_shan-hu_** (chin.) = Koralle.
Edelstein:	**_mädoġ_** (tib.) = Blume; **_chen-chu_** = Juwel.
Erdgottgewürz:	**_ġlo-smän_** (tib. Lehnw.).
Wasserschälchen:	**_dǒṅsär_** (tib. Lehnw.).
Schwarzer Weihrauch:	**_gukual_** **_hei-hsiang_** (chin.).
Weihegebet:	**_rami_**.
Rote Erde:	**_ſulan siru_**; **_huang-tan_** (chin.) = gelber Ocker.

Zauberformeln :	*snaǵ* (*snoǵ*).
Mandalazeichnung :	*sdzi ṅkuor* (tib. Lehnw.).
Firstbalken :	*chung-leang* (chin.) = Mittelbalken.
Glühstein :	*ts'u-t'an, ch'ü-t'an* (chin.) ; *sŏdăṅ* ; *sŏdăn* [7].
Umzug um die Tschortenkammer :	*sguoza* (tib. Lehnw.).

Anmerkungen

[1] *bĕṅ* bezeichnet dem Gewährsmann zufolge dasselbe wie das tibetische *'bum* (vielerorts auch *bĕṅ* gesprochen), d. h. 100 000. *kăṅ* ist das tibetische Wort für Haus ; es kann aber auch Tempel bedeuten, wie z. B. im Wort *šdienkăṅ*. *bĕṅ-kăṅ* würde demnach soviel heißen wie : die Kammer der 100 000 ; oder freier mit Rücksicht auf die darin enthaltenen *sasa* : Kammer der zahllosen *sasa*, Tschortenkammer. Im DMF steht dafür *biṅkăṅ*, mit der Erklärung : „petit temple à quatre portes où on met les idoles et les objets religieux qu'on ne veut plus conserver à la maison (on le construit d'ordinaire à la sortie d'un village ou sur un carrefour)". Cf. tib. *bank'aṅ* „store-room, treasury". — Nach allen Erkundigungen, die mir möglich waren, hat der *bĕṅkăṅ* nie eine Tür ; auch daß man darin überflüssige Kultobjekte unterbringt, die man zu Hause nicht mehr behalten will, streitet der Gewährsmann entschieden ab. Eher noch wäre der Name von *bum-k'aṅ*, „Urnen-Haus" abzuleiten. *bum-k'aṅ* ist nämlich auch der mittlere Teil einer Tschorte, der ja urnenförmig aussieht. Nach W. A. Unkrig lautet dafür die mongolische Wiedergabe *bum-xan*. Dieses wäre im mongolischen Sprachgebrauch gleich dem *cara-ïngĕr*, womit man ein Leichenverbrennungshaus bezeichnet, wörtlich „Haus der Bratpfanne" (Mittlg.). Aber auch diese Deutung scheint zweifelhaft.

Der Gewährsmann dürfte schon Recht haben mit seiner Erklärung : *bĕṅ* = *'bum* = hunderttausend, zahllos ; und *bĕṅkăṅ* = Haus der zahllosen (Tschorten). In der Literatur wird dafür „*Ts'a ts'a*-Haus" gebraucht, z. B. A. Tafel : Tibetreise, II, p. 265. Auch Ch. Das spricht zwar nicht von einem *'bum-k'aṅ*, wohl aber von einem *ts'a-k'aṅ* : „place, where *ts'a-ts'a* are kept" (p. 1017). Auch sonst werden diese Tonkegelchen massenweise in Tschorten oder Wohnungen usw. aufbewahrt ; und A. Tafel möchte diese Sitte mit dem Bontum in Verbindung bringen ; vgl. a. a. O. pp. 198, 265. Jedenfalls schreibt der Volksglaube der Tujen diesen *ts'a-ts'a* eine große Kraft zu. Über die Bedeutung der *ts'a-ts'a* im eigentlichen Buddhismus vgl. die entsprechenden Arbeiten von Tucci.

Mit dem Namen *bĕṅkăṅ* ist aber auch nichts Einheitliches bezeichnet ; es ist nur ein Gattungsbegriff. Wie Lamas in der Mongolenlamaserie Dsadsang bei Tangkar und in Kumbum erzählten, gibt es zwei Gruppen von *bĕṅkăṅ*. Erstens solche ohne Wände und Dach : z. B. *loǵ-loǵ* (eine Art Steinpyramide) ; *ndōṅ-ndōṅ* ; *ser-wdziäl*. Zweitens solche mit Wänden und Dach, wie *džĕw-yi* und *ger-kăṅ*. Der hier beschriebene *kăṅ* ist dieser *ger-kăṅ*. Eigentlich ist dieser Name eine Tautologie ; denn *ger* ist mongolisch und heißt Haus (Zelt), also dasselbe wie das tibetische *kăṅ*. Außer diesen Namen gibt es noch andere Sonderbezeichnungen für *bĕṅkaṅ*, wie *mani bĕṅkăṅ* ; *tsäla bĕṅkăṅ* ; *dšōma bĕṅkăṅ* ; *maridzĕ bĕṅkăṅ*. Alle diese Arten konnten leider nicht mehr genauer erfragt werden, ebenso nicht mehr die Bedeutung der Namen und der Inhalt der *bĕṅkăṅ*. Zu den *bĕṅkăṅ* gehören wahrscheinlich auch die vielen *rĕduombĕṅ*[7], pyramidenartige Steinhaufen, welche böse Dämonen niederhalten, wie es ja auch in der Tujenmythe von der Menschenfresserin *Măṅgudzĕ* berichtet wird. Die Chinesen haben für diese Funktion den Ausdruck *pu mei-ch'i*, d. h. verstopfen der (Erd)adern Hauch.

[2] Die in die Urnen gesetzten Rollen sollen bestimmte Geister darstellen; dem Gewährsmann zufolge wären die untersten Rollen der Erdgott und die obersten der Berggeist, jeder mit seinen vier Begleitern. Andererseits scheint es aber nach seiner Aussage viele Arten solcher Geister zu geben, weil die Papierblätter dementsprechend verschieden bedruckt werden. Klarheit war nicht zu gewinnen. Die Papierblätter wirken aber auch als Zauber, wie ihr Name *snaġ*, d. h. Zauber(-sprüche), besagt. Die Tuch- und Fadenwickelung stellen die Kleider des Geistes dar. — Naheliegend ist die Annahme, daß es sich bei den Rollen um vier Weltenrichtungsgeister handelt. Daß der Lama ein eigenes Weihegebet über sie betet, bedeutet, daß die Urne tatsächlich Wohnung der Geister wird. — Die vier Begleiturnen sollen denselben Sinn wie die andern Erdgotturnen haben, also Beigaben an den Erdgott oder Opfer. Es mag aber auch sein, daß sie die Weltgegenden darstellen, wie das ja auch bei der Mittelburg möglich ist. — Über den Sinn der Begleiturnen herrscht keine einheitliche Volksauffassung.

[3] Die Herrichtung dieser Himmelssäule hat sehr große Ähnlichkeit mit dem Geisterspeer-Anfertigen. — Der Stamm braucht nicht immer geglättet zu sein. Bei halbzerfallenen *bĕṅkăṅ* kann man auch Stämmchen mit voller Rinde und ohne weitere Bearbeitung aus dem *sasa*-Berg herausragen sehen, was eine noch natürlichere Verbindung mit dem Weltenbaum zuläßt. Beachtenswert ist, daß immer die gewachsene Ortung des Baumes beibehalten werden muß. — Über den Namen *sŏṅ-siṅ* war nichts weiter zu erfahren. Der chinesische Ausdruck *t'ung t'ien-chu*, der wohl viel zutreffender ist, wird auch dort für die Mittelsäule in lamaistischen Tempeln und die Mittelstange des Zeltes gebraucht. In Südkansu steht irgendwo im Gebirge ein großer Monolith, der denselben Namen trägt, wie mir ein Missionar als Augenzeuge erzählte. Dieser Mittelpfahl spielt im Westen Chinas eine bekannte Rolle, so daß hier nichts weiter gesagt zu werden braucht.

[4] *sasa* wird auch in Anlehnung an die Fandsesprache *dzadza* (*ts'a-ts'a*) gesprochen. Diese Tonkegelchen haben nicht nur die Form (wenn auch nur ungenau) einer Tschorte, sondern sie stellen auch oft Heiligenfiguren dar, die, der Bestätigung des Alten zufolge, ebenfalls in die Tschortenkammer hineinkommen. Auf alle Fälle aber sind sie von den Tormas zu unterscheiden, die nie aus Lehm verfertigt sind; cf. Ch. Das, p. 1019; A. Tafel, I 221, II 331.

[5] Wie Mönche in Kumbum sagten, wird vor Errichtung der Himmelssäule zuerst noch eine Bodenzeichnung oder ein Blatt Papier mit einer Zeichnung auf den Boden gebracht (*maṇḍala*). Der Gewährsmann meinte, das sei nicht immer der Fall. Bemerkenswert ist, daß diese Zeichnung genau so heißt wie die Mittelburg, nämlich *sdziṅkuor*. Das würde besagen, daß es sich in beiden Fällen um den gleichen Gedanken handelt.

[6] Beim *bènkàn* sind wesentlich die Urne, der Berg, der Baum. Darum gehört er in denselben Vorstellungsbereich wie die Mittelburg im Hofe, nämlich den weitverbreiteten Mythos von Himmel und Erde, verbunden (bzw. getrennt) durch den Weltenbaum. Hierbei dürfte bei der Mittelburg die Maniflagge lamaistisch-sekundär sein und bei der Tschortenkammer der *sasa*-Berg, der aus den Manikegeln besteht, wie sie mitunter genannt werden. — Daß nun ein Haus darüber gebaut wird, ist wohl ganz nebensächlich. Dieses hat offenbar nur die Funktion eines Schutzes und keine innere Beziehung zu seinem Inhalt. Es ist auffallend, daß die Himmelssäule auch nicht als Träger des Firstbalkens errichtet wird, sie steht frei und reicht nicht bis an den Balken heran. Auch bei den Bräuchen bei der Errichtung der Kammer kommt keine innere Beziehung zum Inhalt zum Ausdruck. Es sind dieselben Bräuche, wie sie sonst bei jedem Hausbau der Ch'inghai-Chinesen geübt werden.

[7] *sōṅ siṅ* : tibetisch *skyoṅ* = bewahren, schützen, *šiṅ* = Holz. — *sasa* : tibetisch *ts'a ts'a* = konische Tonkegelchen. — *sena* : tibetisch *sna* = Gruppe, Kategorie. — *šder* : tibetisch *gser* = Gold. — *wsirĕ* : tibetisch *byi-ru* (gesprochen *šuru*) = Koralle. — *sōdàṅ* : könnte aus dem Chinesischen stammen (?). *ts'u-t'ang* = Essig-Lache. — *sguora* : tibetisch *skor 'ba* = umkreisen. — *rĕduombĕṅ* : tibetisch *rdō* = Stein, *'bum* = 100 000 (UNKRIG).

(Fortsetzung folgt)

[Text continues on p. 620]

[pp. 80-620 not processed]

Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Von DOMINIK SCHRÖDER

(Erste Fortsetzung)

IV. Bräuche um den Menschen

1. Die Vollendung des Wochenbettes *

Bericht

Bald nach der Geburt eines Kindes macht man der Mutterfamilie der Wöchnerin Mitteilung von dem frohen Ereignis. Die Mutter kommt dann ihre Tochter besuchen. Die andern Angehörigen kommen aber erst nach einem Monat. Sie bringen Geschenke und halten ein Festmahl. Am Morgen dieses Tages wird dem Kind feierlich ein Name gegeben, und am Abend bringt man es vor das Hoftor zum Empfang des Hirten. Dann singt und trinkt und tanzt man bis in die Nacht.

Einzelheiten

Geburtsmeldung: Drei Tage nach der Geburt eines Knaben oder Mädchens nimmt der Schwiegervater der Wöchnerin ein Krüglein Schnaps und etwas Ölgebäck und begibt sich zur Familie seiner Schwiegertochter. Man sieht schon gleich, warum er zu Besuch kommt, und er braucht bloß noch den Tag und die Stunde der Geburt mitzuteilen und ob es ein Knabe oder Mädchen ist. Nachdem sie dann den Schnaps getrunken haben, begibt sich die Mutter gleich zu ihrer Tochter, um nach dem Rechten zu sehen. Sie weilt einige Tage dort und wiederholt dann öfters ihren Besuch.

Abschluß des Wochenbettes: Genau 29 Tage nach der Geburt, also am 30. Tage, stellen sich die Eltern und nächsten Verwandten der Wöchnerin im Hause ihres Mannes ein. Sie bringen Kleider für das Kind

---

* Anmerkungen siehe p. 622.

und die Frau (ein langes Obergewand und Schuhe), ferner vier große Brotfladen, Ölkuchen und anderes Gebäck. Die Brotfladen sind rund, etwa 30 bis 40 *cm* im Durchmesser und etwa 5 *cm* dick. In der Mitte haben sie ein großes rundes Loch [1].

Auch die andern Bekannten und Verwandten erscheinen mit Geschenken für das Kind; meist mit Stoff für Kleidchen, blau für einen Knaben, rot für ein Mädchen.

Namengebung: Am Morgen des gleichen Tages lädt man den Speerwahrsager ein. Nachdem er seinen Morgentee getrunken hat, bringt der Hausherr im Hof das große Weihrauchopfer dar, und der Wahrsager wahrsagt, ob er selber oder der Familienherr dem Kinde den Namen geben soll, und welchen Namen der Geist wünscht.

Gibt der Wahrsager den Namen, dann bringt man auf einem Tablett Brot, Tee und Butter. Die Mutter nimmt das Kind auf den Arm und stellt sich vor den Wahrsager. Dieser setzt den Speer beiseite, nimmt mit dem Finger etwas Butter vom Tablett, streicht sie dem Kinde auf die Stirn und sagt z. B.: „Er soll Berggeist heißen". Das bedeutet, daß das Kind dem Berggeist geweiht ist und nach dessen Namen gerufen wird [3]. Danach nimmt er Brot und reicht es dem Kinde zum Essen, ebenso bietet er ihm Tee an. Aber statt des Kindes genießt die Mutter die Gaben. Hierauf geben alle im Hause dem Wahrsager und Buddhabild und draußen dem Himmel dreimal Kotou.

Wünscht der Speergeist, daß der Familienälteste den Namen gebe, so vollzieht dieser dieselben Zeremonien; der Wahrsager jedoch beaufsichtigt die Handlung mit dem bebenden Speer. Auch dem Familienältesten gibt man dann Kotou. — Diese Zeremonie nimmt gewöhnlich der Großvater oder Vater vor oder der Mann, der Herr in der Familie ist [4]. Niemals ist es eine Frau oder ein Verwandter aus der Familie der Wöchnerin.

Anschließend an die Namengebung oder auch im Laufe des Tages muß die Mutter mit dem Kinde auf dem Arm allen Gästen Kotou geben; dafür erhält sie ein kleines Geldgeschenk für das Kind. — Gegen Mittag hält die Familie ein allgemeines Festmahl, für Männer und Frauen getrennt. Man trinkt dabei viel Gerstenwein, singt und tanzt.

Empfang des Hirten: Gegen Abend, wenn man die Tiere von der Weide zurückerwartet, nimmt der Vater oder die Mutter den Säugling auf den Arm und geht mit ihm vor das Hoftor, wo sie mit der heimkehrenden Herde zusammentreffen. Der Hirte muß dem Kinde etwas Geld geben, und der Vater schenkt ihm dafür ein Brot, welches er sogleich essen muß. Diese Sitte heißt „den Hirten bewillkommnen", die Chinesen sagen dafür „die Schafe bewillkommnen" [5]. — Die Gäste lassen sich durch diese Zeremonie nicht weiter stören, sondern trinken und tanzen bis in die späte Nacht: dann zerstreuen sie sich allmählich. Nur die nächsten Verwandten der jungen Mutter bleiben bis zum folgenden Tag.

Wörterliste

in Wochen sein :	*sara södzi* = sie sitzt den Monat ab ; *tsu[illegible] yüeh* (chin.).
das Wochenbett beenden :	*sara durgeni* = sie beendet den Monat.
	ch'u-yüeh (chin.) = aus dem Monat treten.
	man-yüeh (chin.) = den Monat erfüllen.
Empfang des Hirten :	*asdzi dzēlie-* ; *ying-yang* (chin.) = die Schafe bewillkommnen.

Anmerkungen

[1] Über die Bedeutung des großen runden Loches in den Brotfladen erfuhr ich nichts.

[2] Der Empfang des Hirten findet sich auch bei den Chinesen, wie denn überhaupt die Beendung des Wochenbettes bei ihnen fast gleich ist. In der Gegend von Hei-tsuei-tzu (Hsi-ch'uan) erfuhr ich von dem dortigen Missionar P. FRICK, daß die Leute das Kind in die Krippe legen, damit es später viele Herden besäße und ein tüchtiger Reiter werde. Bei den Tujen war diese Sitte nicht festzustellen.

[3] Unter den Tujen kommen gerne Namen vor, die einen Bezug auf einen Geist haben ; z. B. *guänbō-sdzia*, d. h. dem *Guämbo* anvertraut ; *ifulā sdzia*, dem Berggeist anvertraut ; *xaldan sèrăṅ* (tib.)[5], goldener Palast ; *la-šdze sèrăṅ*, Paß-Gipfel-Palast ; *tuguän ula*, Berg des *Tuguän*. Mädchennamen werden gerne nach besonderen Anlässen gegeben, z. B. *tayin mdzuo*, volle fünfzig ; weil der Vater oder Großvater oder sonst jemand der Familie gerade fünfzig Jahre alt war ; keinen Einfluß hat aber auf solche Namen die Mutterfamilie. Bei Knaben sagt man statt des *mdzuo* (voll) *serăṅ*, d. h. etwa „erhaben". Andere Namen sind z. B. *wadma sdzig*, d. h. Lotosblume, für Mädchen ; oder *wadma sdzia*, d. h. dem Lotos anvertraut, für Knaben. — Auch die Chinesen haben eine ähnliche Sitte. Sie bringen z. B. einen Knaben in den Tempel des schwarzen Tigers und nennen ihn dann „schwarzem Tiger anvertraut", *hei-hu-pao* ; oder „der Mutter anvertraut", *niang-niang-pao*, wenn sie das Kind im Tempel der Muttergöttin zum Schutze dargeboten haben. Das chinesische *pao* und das *sdzia* der Tujen haben gleichen Sinn.

[4] Auch ein Lama kann die Zeremonie vornehmen. Das geschieht jedoch selten. Meist macht es der Vater oder Sippenälteste.

[5] *sèrăṅ* : tibetisch *sraṅ* (?) = Wohnung, Siedlung (UNKRIG).

2. Der erste Geburtstag *

Bericht

Beim ersten Geburtstag setzt der Vater das Kind auf den Kang und legt ihm verschiedene Sachen vor. Aus dem Gegenstand, den das Kind ergreift, ist ersichtlich, was es im spätern Leben wird. Danach schneidet man ihm die Haare und hängt diese an den Glückspfeil.

---

* Anmerkungen siehe pp. 623-625.

Einzelheiten

Das Orakel: Am Morgen des Jahrestages der Geburt bringt der Vater das Kind ins Haupthaus oder in die Küche und setzt es auf den Kang. Davor stellt er einen Kangtisch mit drei kleinen gebackenen Broten, fünf Dampfbroten und einer Tasse Tee. Daneben legt er für einen Jungen einen spannelangen Bogen mit einem kleinen Pfeil, Pinsel, Papier und Geld; bei einem Mädchen sind es Nadel, Zwirn, Elle, Schere, Messer. Die drei gebackenen Brötchen bedeuten die drei buddhistischen Weltengeister [2]. Die fünf Dampfbrote versinnbildlichen die fünf Glücksgüter: Alter, Reichtum, Gesundheit, Tugend, seliger Tod [1].

Die Eltern geben dem Kinde von den Broten zu essen und lassen es Tee trinken, oder die Mutter stillt es. Hierauf fordern sie es auf, nach den Sachen auf dem Kangtisch zu greifen. Greift der Knabe nach Geld, so wird er ein tüchtiger Händler, ergreift er Pfeil und Bogen, so wird er ein starker Krieger, greift er nach Pinsel und Papier, so wird er ein Gelehrter. Ähnlich ist es bei dem Mädchen. Das Ding, das vom Kind gewählt wurde, wird an den Glückspfeil gehängt [3].

Der Haarschnitt: Das Kind trägt noch Flaumhaare, da es seit der Geburt noch nicht geschoren wurde. Nun nimmt es der Vater oder sonst ein Mann auf den Arm und bringt es in den Hof. Dort rasiert ihm ein anderer Mann den Kopf, einerlei, ob es ein Knabe oder ein Mädchen ist. Auf dem Hinterkopf bleiben ein oder zwei Haarbüschel stehen [4]. Der Vater dreht die Haare zwischen den Handflächen zu einer kleinen Kugel und zwirbelt noch einen Faden heraus, womit er sie an den Glückspfeil knüpft. Früher zog man diese Strähne durch eine Lochmünze und hing diese mit der Haarkugel zusammen am Pfeil auf. So bleiben die Haare der Kinder das ganze Leben am Glückspfeil.

Danach geht der Vater mit dem Kind und dem Glückspfeil in den Hof und bringt das große Weihrauchopfer dar. Dabei macht das Kind zum ersten Male dem Himmel Kotou. Nach dem Opfer wird der Pfeil wieder an seinen ursprünglichen Platz zurückgebracht [5].

Wörterliste

gebären:	*tŏrŏ-*.
Geburtstag:	*tŏrŏdzän udur*; oder zusammengezogen: *tŏrŏdzŭdur*.
Geburtstag feiern:	*tŏrŏdzŭdur noğdzi-*.
jene Frau hat geboren:	*nie bieri tŏrŏdzia*.
Wann bist du geboren?:	*tsini kidzie tŏrŏwa?*
ja ich feiere wirklich:	*noğdzidza ligunadzi*.
die drei Weltengeister:	*dier xsêm sånrêdzi* [6] (tib. Redeweise).
die fünf Glücksgüter:	*wu-fu* (chin.).

Anmerkungen

[1] Bei Erklärung dieser Brote mischen sich chinesische und tibetische Vorstellungen; denn auch die Chinesen haben diese Geburtstagszeremonie. Bekannt ist das chinesische Sprichwort: *wu fu p'eng shou*, die fünf Glück-

(Zeichen) halten das Alter-(Zeichen) empor. Ein Brauch an Neujahr: In die Mitte eines roten Papieres wird das Zeichen *shou* geschrieben und im Umkreis die fünf Zeichen für Glück, *fu*.

[2] Um welche drei Namen es sich im einzelnen handelt, konnte nicht ermittelt werden. *sǎńrĕdzi* (Erleuchteter) ist der Titel für die Tulkus; vgl. Abschnitt: Der Lamaempfang; ebenso unten: Anm. 6.

[3] Über den Glückspfeil vgl. den betreffenden Abschnitt. Daß die vom Kind ergriffenen Dinge an den Pfeil gebunden werden, soll dem Kinde die Kraft erhalten, sich in der angegebenen Richtung zu entwickeln. Am Glückspfeil im Gehöft meines Gewährsmannes sah ich eine ganze Menge von Miniaturbogen, Pfeilen und Haarknäueln seiner Kinder und Enkel.

[4] Die zurückgelassenen Haarbüschel sind wahrscheinlich als Ansätze für die spätere Haarfrisur gedacht gewesen (Zopf). Es war nicht festzustellen, ob sie vielleicht etwas mit einem geweihten Buddha-Schopf zu tun haben, wie z. B. bei den Lolo; vgl. LIN YÜEH-HWA: I-chia. Jedenfalls werden die Haarbüschel heute wieder abrasiert. Wahrscheinlich sind die Büschel wie die ganze Sitte aus dem Chinesentum übernommen worden. Die Chinesen nennen diese kindlichen Haartuffen *tsung-chiao* (etwa = Haupt-Hörnchen). Wie sehr sie damit das Kindesalter kennzeichnen, ergibt sich aus dem Ausdruck *tsung-chiao chih chiao*, Freundschaft seit dem Kindesalter (wörtl. Haupt-Hörnchen Verkehr).

[5] Die erste Geburtstagsfeier ist offenbar von den dortigen Chinesen übernommen. Ein Beispiel dafür, wie sie sonst in China geübt wird, sei der Klarheit halber im Anschluß an J. DOOLITTLE: Social life (p. 90) gebracht: „Beim ersten Geburtstag wird der Mutter ein anderes Dankopfer dargebracht, und andere Geschenke an Kleidung und Essen werden von der Großmutter mütterlicherseits entgegengenommen. Wenn es ein Knabe ist, so befinden sich unter anderen Kleidungsstücken ein Paar Schuhe und eine Mütze; ist es ein Mädchen, dann finden sich unter anderen Kleidungsstücken noch Armbänder und Kopfschmuck. Die Vorbereitungen zu dem Dankopfer werden von der Großmutter mütterlicherseits getroffen" ... usw. „Bevor man dieses Fest begeht, wird ein großes Bambussieb, so wie es die Bauern zum Getreidesieben gebrauchen, auf den Tisch vor den Ahnentafeln gelegt, wo bereits Weihrauch und Kerzen angezündet sind. Auf dieses Sieb legt man einen Satz Geldstücke, eine Schere, ein Ellenmaß, einen Kupferspiegel, Pinsel, Tusche, Papier, einen Tuschestein, ein oder zwei Bücher, das Rechenbrett, einen goldenen oder silbernen Schmuckgegenstand oder sonst ein Gerät, Früchte usw. Das Kind trägt die neuen Kleider, die man ihm gerade geschenkt hat, und wird auf das Sieb mitten zwischen die Gegenstände gesetzt. Nun kommt es darauf an, was das Kind zuerst ergreift, festhält und damit spielt. Dieser Augenblick hat für die Eltern und versammelten Freunde einen überaus großen Reiz. Man sagt, daß der Gegenstand, den das Kind zuerst ergreift, auf die spätere Tätigkeit, Beruf, Charakter und Stellung in der Welt hinweist. Ist das Kind ein Knabe und ergreift ein Buch oder einen Gegenstand, welcher etwas mit Literatur zu tun hat, wie Pinsel oder Tusche, dann nimmt man an, daß es ein großer Gelehrter wird. Packt es das Geld oder

Gold- und Silbersachen, dann wird es berühmt wegen seines Reichtums und Geschickes, sich Geld zu erwerben. In der Sung-Dynastie ergriff einmal ein Mädchen, als es ein Jahr alt war und auf das Sieb gesetzt wurde, zuerst zwei kleine Miniaturwaffen mit der einen Hand und mit der anderen zwei Gefäße, wie sie für gewisse Opfer bei staatlichen Anlässen gebraucht werden. Nach einigen Minuten legte es diese Sachen wieder hin und ergriff ein Siegel. Danach achtete es nicht mehr auf die Sachen, die vor ihm lagen. Und nun das Ergebnis: Dieses Fräulein wurde Kanzler eines Kaiserreiches." — Das Orakel bei dieser Geburtstagsfeier stimmt im Wesentlichen mit dem der Tujen überein.

Auch sonst feiern die Tujen den Geburtstag, sowohl Männer wie Frauen, aber erst vom 45. Lebensjahre an. Es wird ein Festmahl gehalten, an dem sich alle Verwandten beteiligen. Als Geschenke sind neun Brote üblich. Acht Dampfbrote bedeuten die acht Genien, *pa-hsien*, und ein Brot stellt den Gott des Alters dar, *shou-hsing* (Alters-Stern). Gegen Sonnenuntergang gehen alle hinaus an die Gräber und bringen das Ahnenopfer dar. Dann gehen sie heim, trinken und tanzen bis in die Nacht. — Wie die Namen beweisen, ist auch diese Sitte den Chinesen entlehnt. Die Tujen kennen ursprünglich kein Ahnenopfer; den Chinesen hingegen ist der Glückspfeil und der Liedertanz fremd.

[6] *dier xsēm sāṅrēdzi*: *xsēm* = tib. *gsum* = drei; *saṅrēdzi* = tib. *saṅs -rgyas* = ausgebreiteter Glanz = buddhistisch: Titel für Inkarnationen. — *dier* läßt sich nicht identifizieren; es muß aber tibetisch sein und soviel wie „Region, Welt" bedeuten. Ich möchte es mit den drei Welten der Bon in Zusammenhang bringen; vgl. HOFFMANN: Quellen, p. 139; FRANCKE: Hochzeitslieder, p. 5 ff. — Auch den Chinesen ist diese Dreiteilung bekannt; man denke nur an das taoistische *san-ching* oder das buddhistische *san-chieh*.

3. Das Neujahrsfest *

Bericht

Das Neujahr feiern die Tujen zur gleichen Zeit wie die Chinesen. In den ersten Tagen ruhen sie sich von jeder Arbeit aus, tanzen und singen und besuchen sich gegenseitig. Erst nach dem ersten Vollmond am 15. Tage beginnt wieder der Alltag.

Schon viele Tage vorher werden Fleisch, Kuchen usw. vorbereitet. In der Nacht vom letzten Tag des alten zum ersten Tag des neuen Jahres geht niemand schlafen. Des Morgens opfert man zuerst den Göttern, verehrt die Familienältesten, bewillkommnet die Freunde [3], verehrt das Obo. Am Nachmittag besuchen sich Verwandte und Bekannte des Dorfes.

Vom zweiten Tag an geht man zu Neujahrsbesuchen außerhalb des Dorfes, erneuert die Tierweihe [6], versammelt sich im Hofe oder auf der Tenne, singt Sagen und Lieder und tanzt. Es ist eine fröhliche Zeit.

---

* Anmerkungen siehe pp. 628-629.

Einzelheiten

Vorbereitung: Bereits eine Woche vorher werden Schweine oder Schafe geschlachtet, Nudeln auf Vorrat geschnitten, die verschiedensten Sorten Ölkuchen gebacken, vor allem das *tagur*-Brot und gefüllte Teigpasteten [3]. Wichtig ist eine große Menge Gerstenwein, da in den Neujahrstagen überall viel getrunken wird. Am Tage vorher werden Haus und Hof gefegt, Laternen und Lampen hergerichtet [1] und die Fenster neu verklebt. Neuerdings schreiben die Tujen auch Frühlingssprüche auf rotes Papier wie die Chinesen und kleben sie auf die Türpfosten. Das war früher nicht so.

Nachtwache: In der Nacht vor Neujahr darf nicht geschlafen werden. Die Alten sagen: „Heute nacht wollet nicht schlafen, morgen früh wollen die Götter bewillkommnet werden." Darum bleibt der Hausherr mit seiner ganzen Familie auf. Man tut sich gütlich an Tee, Schnaps und dem Neujahrsessen, singt und unterhält sich, bis es Morgen wird.

Der Neujahrsmorgen: Beim ersten Hahnenschrei nach Mitternacht ziehen auch die letzten Nachzügler ihre besten Kleider an. Nur die ganz Alten der Familie bleiben auf dem Kang liegen. Der Hausherr stellt große, brennende Butter- oder Öllampen im Zimmer auf den Hausaltar. Im Hofe hängt er eine rote Papierlaterne mit einer Butterlampe an den Manibaum [1]. Sie wird an einer Querleiste an ihm befestigt. Dann bringt er mit der ganzen Familie draußen das große Weihrauchopfer dar, und alle machen dem Himmel einen dreifachen Kotou im Freien. Das gleiche wiederholt sich vor dem Hausaltar für die zahllosen andern Geister. Während dieser Zeit glüht man im Herdfeuer einen Stein, und mit diesem Glühstein werden sämtliche Räume des Gehöftes ausgeräuchert. Dabei wird die Muschel geblasen. Das Ausräuchern kann auch von Frauen besorgt werden [2].

Danach folgt ein zweites Opfer. Der Hausherr nimmt Weihrauchstäbchen, für jedes Familienmitglied eins, und zündet sie im Zimmer über der Lampe an. Dann geht er hinaus um die Manistange und macht, zum Haupthaus gewandt, mit sämtlichen Familienmitgliedern dem Himmel einen dreifachen Kotou. Die Stäbchen steckt er in den Weihrauchofen auf der Rundkrippe. Hierauf wiederholt sich die gleiche Zeremonie im Haus vor dem Hausaltar, wo die neuen Stäbchen im Weihrauchbecken weiterschwelen. Während der ganzen Zeremonie werden Raketen und Böller abgebrannt, um die Dämonen zu verscheuchen. Zugleich mit dem Weihrauch wird auch gelbes Papier verbrannt, genau wie bei den Chinesen [8].

Ist die Weihrauchzeremonie vorbei, so stellt der Hausherr einen Tisch in den Hof vor die Rundkrippe. Darauf kommen Tablette mit fünf Dampfbroten, fünf Ölbroten, drei *tagur*-Broten und allerlei Gebäck [3]. Danach gießt man eine Schale Gerstenwein aus und macht wieder dem Himmel einen dreifachen Kotou. Die gleiche Zeremonie wird vor dem Hausaltar für die andern Götter wiederholt.

Gratulation: Mittlerweile sind auch die Alten des Hauses aufgestanden. Sie erweisen nun auch dem Himmel und den zahllosen Geistern ihre Neujahrsverehrung. Dann setzen sie sich mit dem Hausherrn und den Familienältesten zum Tee auf den Kang und nehmen von ihren Söhnen und Töchtern den Kotou entgegen. Danach findet das allgemeine Frühstück statt. Die Kinder machen vor ihren Eltern Kotou, die jüngern Geschwister vor den ältern Geschwistern, die jüngeren Vettern vor den ältern Vettern usw. Die Alten geben den Jüngeren etwas Geld.

Bewillkommnung der Freude: Gegen Mittag findet die Bewillkommnung des Freudengottes statt. Man treibt dazu die Tiere auf die Tenne, opfert Brot und Wein, verbrennt Weihrauch, tränkt die Tiere und treibt sie wieder heim. Dieser Brauch ist genau derselbe wie bei den Chinesen [7].

Oboverehrung: Einige Familienvertreter begeben sich zu gleicher Zeit oder noch in früher Morgenstunde hinaus, um das Obo zu verehren. Bei dieser Gelegenheit werden nach dem Steinwurf die Luftpferde, die auf gelbes Papier gedruckt sind, losgelassen. Sie flattern und wirbeln in alle Winde zum Glück für die Familie [8].

Gratulationsbesuche: Am Mittag besuchen sich die Dorfbewohner gegenseitig. Man nimmt fünf bis sechs Brote, Weihrauchstäbchen, gelbes Papier, ein Kännchen Gerstenwein und begibt sich zur befreundeten Familie. Dort stellt der Gast die Brote vor den Hausaltar, zündet die Stäbchen an, verbrennt Papier und gießt einige Tropfen Wein auf den Boden. Danach macht er vor dem Altar Kotou und beglückwünscht den Hausherrn sowie die einzelnen Familienmitglieder. Der Niederstehende oder Jüngere hat dabei immer dem Höherstehenden Kotou zu geben. Dann setzt man sich auf den Kang ums Feuer, trinkt Tee oder Wein, unterhält sich und singt. Manchmal schließt sich auch noch im Hofe eine Tanzrunde an.

Wenn Frauen gratulieren gehen, nehmen sie keinen Wein, keinen Weihrauch und kein Papier mit, sondern nur Brote und Tee. Das Brot stellen sie auf den Altar, gießen etwas Tee auf den Boden und machen dann ihren Kotou. Sie setzen sich aber nie mit den Männern auf einen Kang.

Es ist Pflicht, daß sich die jüngeren Verwandten zu älteren Verwandten begeben. Allerdings bleibt man am Neujahrstage selber im Dorf. Erst vom zweiten Tage ab besuchen sich die entfernter wohnenden Freunde und Verwandten.

Belustigungen: In den ersten vierzehn Tagen des Neuen Jahres treffen sich die Leute immer wieder abends bei Mondaufgang in den Gehöften. Man verbrennt Weihrauch, lädt Sänger ein, welche Sagen erzählen. Man singt im Wechselgesang um die Wette. Dabei fassen sich je zwei Personen am Rockzipfel. Wenn einer den Wechselvers nicht kann oder falsch singt, schneidet ihm sein Gegner ein Stück vom Zipfel ab. So kann jemand an einem Abend sein ganzes Kleid versingen.

Vor allem treffen sich die jungen Leute auf der Tenne und singen im Reigen allerlei Lieder. Das dauert die ganze Nacht, besonders beim ersten

Vollmond. Erst gegen Morgen macht man Schluß. Jungen und Mädchen mischen sich zwanglos im Kreise, kleine Buben, mit umgedrehtem Fell bekleidet, stellen Dämonen dar und schlagen auf Hölzer, andere machen chinesische Händler nach, treiben allerlei Possen usw.[5]

Nach dem 15. Tage beginnt wieder das gewöhnliche Leben der Arbeit. Aber man zehrt noch lange von den vielen Ölbroten.

Lied: Auf Neujahr wird gerne folgendes Lied gesungen:

1. Auf Neujahr gibt man dem Himmel Kotou,
   verbrennt Weihrauch und dann ißt man.
2. Wenn du die Gesetze des Kaisers hältst,
   wirst du im spätern Leben Minister.
3. Wenn du die Wohltaten der Eltern nicht vergißt,
   wirst du später lange leben.

Wörterliste

Neujahr:	*šeni sara* = neuer Monat.
Neujahr feiern:	*šeni sara nogdzini.*
letzter Tag des alten Jahres:	*tsiafudzarė šēlȯṅ* = des Dreißigsten Abend. *udurdza xuănuo* = Tag — spät.
Schwein schlachten:	*xgeni ala-.*
Ölgebäck backen:	*tsiăṅguor tsina-.*
Wein destillieren:	*dērasēṅgē dzinlie-.*
dünne Nudeln walzen:	*narin šēlȯṅge dielge-.*
Pasteten dämpfen:	*šēmieṅge dzinlie-.*
Tachurbrote backen:	*tagur šdimieṅge sira-.*
wenn es dunkelt, den Dreißigsten feiern:	*xara wolgu tsiafudzar nogdzi-.*
Heute wollet nicht schlafen, morgen früh sollen die Götter bewillkommnet werden:	*niu šēlȯṅ bi ndēra, malȯṅ siernege purgan dzēliegu-.*
Stäbchenweihrauch verbrennen:	*gudzi šda-*; *shao-hsiang* (chin.).
Papier verbrennen:	*bio šda*; *shao huang piao* (chin.).
Bewillkommnung der Freude:	*ying hsi* (chin.).

Anmerkungen

[1] Die Lampen sind große kupferne Butterlampen oder die kleinen kupfernen Schälchen. — Ist kein Manibaum vorhanden, dann hängt man die rote Lampe an eine Dachlatte vor der Türe des Haupthauses. Diese Lampe dürfte wohl der chinesischen Himmelslaterne nachgemacht sein. Auch die Chinesen ziehen eine solche Lampe an einem hohen Mast im Hofe wie eine Fahne hoch und lassen sie jeden Abend brennen. Sie heißt *t'ien-teng*, d. h. Himmelslampe.

[2] Das Ausräuchern mit dem Glühstein soll das Haus reinigen und die Dämonen vertreiben, ähnlich wie das Raketenknallen.

[3] Über die Brotarten vgl. DOM. SCHRÖDER, Ying-hsi. Anthropos 41-44. 1946-49. p. 186, Anm. 3; im gleichen Artikel ist die ganze Zeremonie der Bewillkommnung der Freude beschrieben.

[4] Vgl. Abschnitt: Der Manibaum, Anm. 7.

[5] Diese Reigen sind genau so wie bei den benachbarten ackerbauenden Fandse und Chiafandse. Männer und Frauen, Buben und Mädchen bilden

einen Kreis. Eine Person singt vor und gibt auch die Tanzbewegung an. Die andern singen den Refrain und wiederholen gemeinsam die Bewegung. Auch zu zweien tanzt man im Rhythmus des Liedes. Diese Tänze werden auch sonst bei Belustigungen aufgeführt, z. B. bei Hochzeit, bei Ankunft des Lama usw. Von den Liedern gibt es viele Arten ; man teilt sie in zwei Gruppen ein : Familienlieder, die anständig sind und im Hause gesungen werden ; wilde Lieder, die meist recht derben Inhalt aus dem Liebesleben bringen. Die Melodien sind weitgehend dieselben bei den Fandse. Man singt neben Tujenliedern auch chinesische und tibetische. Das hier angefügte Lied ist im Urtext tibetisch. — Bei diesen Mondscheintänzen verbringen die jungen Leute die ganze Nacht im Freien, und mehr als ein Pärchen sieht man abseits verschwinden. Über die Liederarten vgl. Schröder : Hochzeitslieder.

[6] Vgl. Abschnitt : Die Tierweihe.

[7] An Neujahr befragen die Tujen auch allerlei Orakel ähnlich wie die Chinesen, z. B. das Futterorakel, bei dem man Tiere mit verschiedenen Brotarten füttert, um daraus über die Ernte zu wahrsagen (vgl. Schröder, Ying-hsi ; und oben, Anm. 3). Ein anderes Orakel ist das Eisbrechen. Junge Burschen und Männer gehen an den Fluß, nehmen eine Platte Eis und brechen sie auseinander. In den Bruchlinien sind Bilder von Getreidesorten erkennbar ; die Arten, die am deutlichsten hervortreten, lassen im Jahre die beste Ernte erwarten. Dieses Orakel ist auch bei den Chinesen zu finden.

[8] Ähnlich wie bei den Chinesen wird auch der Herdgott fortgebracht und am Neujahrsmorgen wieder feierlich eingeführt. Über eine originelle Tujenzeremonie bezüglich des Herdfeuers konnte ich nichts erfahren. Dem Herdgott wurde von jeher ein Weihrauchopfer dargebracht, aber es ist unsicher, ob man dabei Zypressenzweige ins Feuer warf. Heute werden allgemein Weihrauchstäbchen hinterm Herd an die Wand gesteckt, genau wie bei den Chinesen.

Eine andere Feuerzeremonie findet in der ersten Vollmondnacht des Jahres vom 14. zum 15. Tag statt. Junge Leute zünden auf dem Wege oder auf der Tenne eine Reihe kleine Strohfeuer an (10-15) und springen darüber. Man sagt, das tue man, um rein zu werden ; andere meinen, es sei nur zum Spaß. Die dortigen Chinesen, die auch diese Sitten haben, behaupten, es sei ein alter chinesischer Brauch. Sie erzählen auch eine Sage darüber, die ich vergessen habe. Sie hat etwas mit einer Kriegslist alter Helden zu tun, deren Andenken man feiern will. — Zum Reinigungsfeuer vgl. Abschnitt : Das Weihrauchopfer, Anm. 9.

Gerade in den Neujahrsbräuchen tritt die starke Vermischung mit chinesischen Sitten hervor, so daß sich im einzelnen nicht bestimmt sagen läßt, was ursprünglich den Tujen zugehört. Man kann aber wohl die *ying-ksi*-Zeremonie, Erneuerung der Tierweihe, und vor allem das Tanzen und Liedersingen, das die Chinesen nicht kennen, ihnen zuschreiben.

Die Liedertänze weisen auf einen engen Zusammenhang mit dem wachsenden Mond hin, da sie meist nachts, am 15. Tag sogar die ganze Nacht, aufgeführt werden. Es ist fast, als gelte die Neujahrsfeier in erster Linie dem neuen Monde. Nach dem ersten Vollmond wird alles schlagartig abgebrochen.

4. Der Alters-Segen *

Bericht

Alte Leute, Männer und Frauen, laden den Lama ein, damit er sie segne und belehre. Das ist ein großes Familienfest. Lange vorher schon wird es vorbereitet.

An einem bestimmten Tage kommen dann die Bekannten und Verwandten, bringen dem Alten Geschenke und gratulieren. Sie werden mit Tee und Kuchen bewirtet. Man singt und tanzt und hält ein Festmahl. Die jungen Leute holen den Hutuktu ab. Wenn er ankommt, tanzen die Frauen des Dorfes, und im Hofe verbrennt man Weihrauch. Der Hutuktu segnet die Festgäste und den Alten.

Am Nachmittag wird dann die Altersweihe vorgenommen. Der Hutuktu macht einige Tormas, welche weggebracht werden. Danach kniet sich der Alte auf die Filzmatte vor den Hutuktu, wird mit Weihwasser gesegnet, erhält Belehrungen und wird mit einer gelben Schärpe umgürtet. Er gleicht dann einem Laienmönch. Der Mutterbruder bestimmt, welchen Lohn der Hutuktu erhält. Am andern Morgen kehrt der Hutuktu in sein Kloster zurück.

Die Weiheperson hat jetzt besondere Gebote zu halten, muß am ersten und 15. des Monats sich zur Betrachtung zurückziehen, fasten und beten. — Nicht alle Leute können sich diese Feier leisten, denn sie ist sehr teuer.

Einzelheiten

Die Weiheperson: Die Person kann eine Frau oder ein Mann sein. Sie soll ein hohes Alter haben; meist ist sie gegen 60 Jahre alt. In diesem Alter sind sie nämlich fromm und besonnen und können die Vorschriften besser halten. Junge Leute sind lebenslustig, heftig und unbeherrscht. — Die Weihe wird nur von einer Inkarnation, Hutuktu, vorgenommen, nicht von einem gewöhnlichen Lama.

Vorbereitungen: Die Vorbereitungen werden im Einvernehmen mit dem Mutterbruder getroffen. Er bestimmt den Tag und den Hutuktu, der eingeladen werden soll. Da an der Feier das ganze Dorf teilnimmt, wird schon lange vorher Geld gespart. Man schlachtet Schafe, Schweine oder ein Rind; bäckt Ölgebäck, Brot und Ölstengel, *san-tzu*, auf Vorrat; richtet Haus und Hof her, brennt Schnaps, kauft neue Kleider und sorgt für die Geschenke des Hutuktu. Dieser schickt schon einige Tage vorher einen oder mehrere Mönche, welche das Zimmer für ihn in Ordnung bringen und die Küche vorbereiten, damit er würdig wohnen und essen kann.

Gratulation und Gästeempfang: Am festgesetzten Tage zieht die Weiheperson ihre besten Kleider an und verweilt in einem saubern Nebenraum. Schon am frühen Vormittag kommen die Besucher, Verwandte und

---

* Anmerkungen siehe pp. 634-635.

Gäste. Sie gratulieren der Weiheperson und bringen Geschenke; meist wickeln sie noch ein Hada darum, das sie der Person feierlich überreichen. Die Geschenke werden in einem Raum auf eine Lade, meist vor einen Hausaltar, gelegt. Man schenkt Brote, Ölgebäck, Tuch, Hadas, Silbergeld usw. Damit alles nach Sitte und Ordnung geht, wird ein Zeremonienmeister bestimmt.

Von den Gästen ist der Mutterbruder die Hauptrespektsperson. Man geht ihm schon entgegen und überreicht ihm ein Hada. Wenn er kommt, steigt die Weiheperson vom Kang herunter und empfängt ihn. Er überreicht ihr dann die Geschenke und wird auf dem Ehrenplatz mit Tee und Kuchen bewirtet. Dann trinken alle zusammen Tee und Schnaps und brocken zerkleinerte Ölstengel in die Näpfe. — Außer dem Mutterbruder müssen die Tochtermänner und die Kinder der Tochter der Weiheperson ein Hada und Geld schenken. Dafür erhalten sie beim Weggang später ein größeres Entgelt.

Festmahl: Das Festmahl findet im Hofe statt, zuerst für die Männer, dann für die Frauen. Es werden drei Felder abgeteilt, rechts und links für die Gäste und in der Mitte für den Mutterbruder mit den zwei nächsten Verwandten. Diese drei sitzen mit dem Rücken zur Haupttüre des Haupthauses auf einer Filzmatte zu ebener Erde und haben einen niederigen Kangtisch vor sich mit den Speisen; sie werden eigens von den Zeremonienmeistern bedient. Auf den beiden Feldern rechts und links wird im Geviert Stroh gestreut; davor legt man Bretterbohlen und manchmal auch Matten, welche die Tische vertreten sollen. In der Mitte jedes Geviertes brennt ein Feuer, in dem man Tee und Schnaps wärmt.

Das Essen wird eingeleitet mit Tsamba und Tee, der mit Butter und Milch genommen wird. Daran schließt sich Schaffleisch oder Schweinefleisch; je fetter, umso lieber und vornehmer ist es. Es wird sehr viel getrunken. Als Hauptspeise folgt Reis, welcher mit Butter und Zucker und süßen Wurzeln durchmischt ist. — Nach den Männern essen die Frauen. — Während des Mahles sind immer einige frei, die singen und tanzen.

Festsetzen des Gebetslohnes: Nach dem Essen gießt der Zeremonienmeister dem Mutterbruder Schnaps ein. Die Söhne, Töchter und Schwiegertöchter knien vor dem Mutterbruder nieder. Der Zeremonienmeister überreicht ihm ein Hada und beginnt mit dem Verhandeln des Preises. Der Mutterbruder beansprucht teuere Gaben und viel Geld für den Lama; der Zeremonienmeister muß durch seine Redegewandtheit allmählich die Forderungen heruntersetzen, bis man sich schließlich auf eine vernünftige Höhe einigt. Dann stehen die Söhne und Töchter auf, machen Kotou, danken dem Mutterbruder und gehen. Es ist ähnlich wie bei dem *pai-ta*, vor der Leichenverbrennung [1].

Ankunft des Lama: Bereits tags zuvor oder am frühen Morgen sind Reiter zur Lamaserie geritten, den Hutuktu abzuholen. Er kommt gegen Mittag an und wird unter den üblichen Zeremonien ins Haus geleitet. Auf der Tenne vor dem Hoftor tanzen und singen die Frauen aus Leibeskräften. Im Hofe wird das Weihrauchopfer verbrannt und die Muschel geblasen. Den Lama geleitet man zum Kang im Haupthause; dort ruht er sich aus und trinkt Tee.

Nach geraumer Zeit stellen sich der Mutterbruder und die Zeremonienmeister bei ihm vor, schenken ihm ein Hada und bitten ihn, die Festgäste zu segnen. Draußen vor der Tür des Haupthauses setzt er sich auf einen Stuhl, und alle ziehen mit gebeugtem Haupte vorbei, der Mutterbruder zuerst. Der Hutuktu berührt jedem den Scheitel oder die Stirn mit seinem schweren Gebetbuch. Das nennt man den Lamasegen, von dem die ganze Zeremonie den Namen hat [3]. — Die Weiheperson kommt nicht, sondern wartet bis später.

Die Altersweihe: Nachdem im Haupthaus die üblichen Butterlampen und Schälchen vor dem Hausaltare aufgestellt sind, macht der assistierende Lama einige Tormas, darunter auch ein kleines. Die Tormas werden auf ein Tablett vor den Hausaltar gestellt.

Auf den Boden vor dem Kang des Hutuktu breitet man eine Filzmatte aus und stellt das kleine Torma darauf. Die Weiheperson tritt, gefolgt von dem Mutterbruder und ihren Kindern, herein, kniet sich barfüßig und barhäuptig (die Frauen ohne Kopftracht mit herunterhängenden Zöpfen) auf die Matte, macht dreimal Kotou und bleibt vor dem Torma knien.

Der Hutuktu betet über den Weihekandidaten. Dieser hält die hohlen Hände hin, in welche der Hutuktu aus seiner Kanne Weihwasser gießt. Er trinkt es. Es folgt ein zweiter Guß in die hohlen Hände. Der Weihekandidat spült damit den Mund und speit das Wasser zweimal über das Torma. Mit dem dritten Wasserguß in die hohlen Hände wäscht er sich das Haupt. Schließlich folgt der letzte Guß, mit dem er sich das Gesicht wäscht [4].

Danach besprengt ihn der Hutuktu mit Weihwasser aus der Kanne und wirft Tibet-Gerste, welche er dreimal angeblasen hat, über ihn. Das Wasser weiht er mit den Gewürzen schon vorher, nachdem die Tormas fertig sind. Zum Besprengen gebraucht er die Pfauenfeder, nicht einen Lebensbaumzweig.

Jetzt bringen der Zeremonienmeister, die Tochtermänner und Kinder das Torma, das vor dem Kandidaten steht, zum Hofe hinaus und werfen es fort. Der Mutterbruder bleibt da, und nachher kommen nur noch die eigenen Kinder hinzu. Sie stellen oder knien sich im Nebenraum hinter die Weiheperson und schließen die Tür, weil nur wenig Leute zugegen sein sollen. Nur die Weiheperson bleibt im Lamaraum vor dem Kang knien.

Der Weihekandidat wäscht sich nun wieder auf die oben beschriebene Weise, wird wieder mit Weihwasser besprengt und mit Tibet-Gerste beworfen. Der Zeremonienmeister nimmt einen Eisenlöffel, legt etwas Glut aus dem Feuerbecken des Lama hinein, streut zerstampften Zypressenweihrauch darauf, und der Lama wirft wohlriechendes Gewürz darüber. Damit wird die Weiheperson ringsum abgeräuchert und ist nun vollständig rein. Der Hutuktu betet über ihn das Weihegebet und belehrt ihn, welche Gebote er von jetzt an zu halten hat. Diese Gebote beziehen sich auf Fasten, Enthaltsamkeit, Tötungsverbot, Gebet usw. Sie sind für Männer und Frauen etwas verschieden. Die Belehrung geschieht in der Tujensprache, damit der Kandidat sie versteht.

Jetzt folgt das Anlegen der gelben Schärpe. Sie ist etwa eine Hand breit und 4-5 Ellen lang. Es soll keine Seide sein. Halbseide ist erlaubt, meist ist es Baumwolle. Der Kandidat hat sie selber zu besorgen. Diese Schärpe liegt vor dem Hutuktu auf dem Kangtisch und wird zu gleicher Zeit wie die Weiheperson abgeräuchert. Mit Weihwasser wird sie nicht besprengt. Der assistierende Lama legt dem Kandidaten die Schärpe über die linke Schulter und bindet sie unter dem rechten Arm mit einem gelben Faden, der ebenfalls abgeräuchert wurde, zusammen. Das Tuch hat denselben Namen wie die Tuchschleife, die die Lamas über die Schulter werfen.

Da die Weihe erst am späten Nachmittag geschieht, ist es mittlerweile Abend geworden. Jetzt erst nimmt der Hutuktu die Hauptmahlzeit ein. Im Hofe aber sammeln sich die Gäste um das Feuer, wärmen ihren Schnaps und singen und tanzen bis in die Nacht.

Am andern Morgen verrichtet der Hutuktu seine üblichen Morgengebete, trinkt Tee und erhält seinen Gebetslohn: mehrere Kiepen Brot, Fleisch, Geld usw. — Die Gäste haben schon tags zuvor nach dem Festessen je ein Stück Fleisch oder Speck und vier Stück Ölgebäck erhalten. Der Mutterbruder, die Tochtermänner und deren Söhne erhalten acht Ölbrote, ein größeres Stück Fleisch und ein Hada; denn sie haben dem Kandidaten auch mehr Geschenke gebracht als die andern. — Nach dem Morgenimbiß begibt sich der Hutuktu in sein Kloster zurück. Man begleitet ihn nicht, bringt ihm aber die Geschenke ins Kloster nach. Dort stiftet man für die Mönche einen großen Kessel Tee und für die Tempelgötter Lampenbutter [3].

Pflichten und Vorrechte der Weiheperson: Die Weiheperson zählt als Laienlama bzw. Laiennonne. Darum wird sie nach dem Tode auf feierliche Weise in dem vom Hutuktu gesegneten Leichenofen verbrannt. Der Hutuktu, der sie geweiht hat, erhält bei der Übermittlung der Todesnachricht seines Kandidaten zwölf Dampfbrote und drei *tagur*-Brote und muß für ihn besonders beten. Er nimmt auch gewöhnlich die Totenzeremonien vor.

Der Geweihte darf nun sein ganzes Leben lang keinen Alkohol mehr trinken, nicht rauchen, keine Eier und kein Fleisch von gefallenen Tieren und kein Hühnerfleisch essen [4]; nur Fleisch von geschlachteten Tieren ist ihm gestattet. Er hat sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten und jeden Monat sich zur Betrachtung zurückzuziehen.

Das geschieht am ersten und fünfzehnten Tage, es sind Fasttage und Tage der Betrachtung. Meist kommt noch der achte Monatstag hinzu. An diesen Tagen bringt er morgens feierlich das Weihrauchopfer dar. Dann zieht er sich auf den Kang zurück, trinkt „leeren Tee", d. h. reinen Tee ohne Zutaten und ohne Essen. Er hält Betrachtung und betet an seiner Manischnur. Niemand darf ihn stören, auch wenn Gäste kommen; er selber kümmert sich ebenfalls um nichts. Während dieser Zeit darf er nicht schlafen. Auch darf er nicht in den Tempel oder zum Obo gehen. Erst am Nachmittag nimmt er eine Mahlzeit zu sich, die aber besser und reichlicher als gewöhnlich ist [5].

Wörterliste

Altersweihe :	*ige lama ndziala-* = großes Lama-Einladen.
	tŏrŏdzudur noǧdzi- = Geburtstag feiern.
Zeremonienmeister :	*kàṅguo.*
den Hutuktu abholen :	*ǧdzŏ niwa* (zweimal) (oder *dàṅwu*, wenn das erste Mal).
Mutterbruder	*nèǧà* ; *achiu* (chin.) ; *ayǎṅ*.
Sohn des Mutterbruders :	*ku-chiu* (chin.).
Schärpe :	*ǧèdzǎn* (tib. Lehnw.) [6].
unter Gebet in den Lamastand aufnehmen :	*gèsnien dźèwla-*.
Einkehrtag halten :	*pi-chai* (chin.) ; *gǒṅsǒṅ* (tib. Lehnw.) [6].
Mitglied der gelben Kirche :	*gèlǒṅba* (tib. Lehnw.) [6].

Anmerkungen

[1] Näheres siehe Kapitel : Totenbräuche und Leichenverbrennung. Auch hier ist die hervorragende Stellung des Mutterbruders besonders auffällig.

[2] Vgl. Kapitel : Empfang des Lama. Ich konnte keinen andern Namen feststellen als *lama ndziala* ; *ndziala* hat eine ganze Reihe Bedeutungen, unter anderem auch : einen Hutuktu einladen. Weil die Altersweihe das größte religiöse Ereignis einer Familie ist, wozu der Hutuktu eingeladen wird, wird es eben die „Einladung" schlechthin genannt. Es ist eine Zeremonie, in welcher durch die Weihe eine besondere Beziehung zum Mönchstum hergestellt wird.

[3] Hieraus geht hervor, wie kostspielig die Altersweihe ist. Sie ist darum allein schon sehr angesehen. Ich entsinne mich eines Falles, daß ein junger Mann diese Feier für seine alte Mutter organisierte. Die Leute meinten : „So ein armer Schlucker will eines solchen Ansehens willen sein Vermögen ruinieren. Dieser Gernegroß." Aber sie machten am Festtage selber eifrig mit.

[4] Die Waschung spielt ja in allen Weihezeremonien eine große Rolle, auch Buddhabilder werden gewaschen, bevor sie „beseelt" werden. Vgl. dazu auch Filchner : Kumbum, p. 267 ff. ; Filchner : Om mani padme hum, p. 137-141 ; ferner das Kapitel : Totenbräuche und Leichenverbrennung.

[5] Zum Ganzen vgl. Filchner : Kumbum, p. 199. Die hier beschriebene Zeremonie ist viel ausführlicher als dort und weicht auch etwas ab. Den Namen *Upâsaka* (resp. *Upâsika*) nannte der Gewährsmann nicht. Auch wußte er nicht die Vorschriften im einzelnen. Wohl bestätigte er, daß der Kandidat nach jedem Gebot zu bejahen habe, er wolle es halten. Der Alte hat an sich selber nicht die Weihe vornehmen lassen. Das Volk betrachtet die Weihe-Personen als Laien-Gelong ; man wird hier an die Ähnlichkeit mit dem dritten Orden im christlichen Abendland erinnert.

Aus den Geboten ist auch klar, warum junge Leute für die Weihe nicht in Frage kommen. Allerdings kann diese Weihe in jedem Lebensalter, bei oder nach dem Tode, ergänzt werden ; dann sind auch junge Leute nicht mehr fähig die Gebote zu übertreten. Die Altersweihe scheint nur die letzte Stufe einer Weihefolge von Laien zu sein, die parallel zu den Weihestufen der Lamas vorgenommen werden. Der Gewährsmann erwähnte einmal eine Art Taufe, bei welcher das *dźawdzi* (tib.) gebetet wird ; chinesisch heißt dieses Gebet *hsi-lien-ching*, Gebet des Gesicht-Waschens. Offenbar war die von

Filchner beobachtete Zeremonie eine solche Knabentaufe; Om mani padme hum, a. a. O. Später folgt dann noch eine zweite Weihe für junge Leute, die nach dem entsprechenden Gebete *gåṅsgur* (tib.) * heißt, auf Chinesisch *san-hun ching*, Gebet der drei Seelen, genannt. So teilte mir der Gewährsmann mit. Leider konnte ich diese Zeremonien nicht mehr aufnehmen.

* *gĕdzän* : tibetisch *gzan* = die gelbe Schärpe der Lamakleidung. — *gŏṅsŏṅ* : tib. *dgoṅ* = Einsamkeit, *soṅ* : fortgehen; Sinn : in die Einsamkeit gehen. — *gĕlŏṅba* : tib. *dge* = Tugend, *sloṅ* = sich befleißigen, *pa* = zugehörig; Sinn : Ein Tugendbeflissener. — *gesnien* : tib. *dge* = Tugend, *bsñen* = sich nähern. — *gåṅsgur* : tib. *dbaṅ* = Gewalt, *bskur* = weihen übertragen. Es ist die Zeremonie der Gewaltübertragung gemeint, wobei jeder Lama einen geheimen Namen erhält (Unkrig).

5. Totenbräuche und Leichenverbrennung *

Bericht

Ist jemand dem Tode nahe, dann werden ihm die Kleider ausgezogen, falls er auf dem Kang überhaupt solche trägt. Man wäscht, rasiert oder frisiert ihn, wenn es eine Frau ist, und bindet ihn sofort nach dem letzten Atemzug in Hockerstellung. Über die Schulter wird ein Stück Tuch geworfen, welches das einzige Kleidungsstück des Toten ist.

Danach setzt man ihn in eine Totenlade, die wie ein tragbares Haus aussieht, und stopft ihn mit Stroh fest. Die Lade wird in einem Zimmer auf den Boden gestellt, und die nächsten Angehörigen halten dort Totenwacht. Bei jeder Mahlzeit bringen die Leute etwas von den Speisen vor die Totenlade, verbrennen Papier und machen Kotou. Jeden Abend versammeln sich die Nachbarn und Freunde und beten, im Kreise hockend, für den Toten. Einige Tage vor der Verbrennung lädt der Zeremonienmeister einen Lama ein, damit er die Totenzeremonien vornehme und die Leiche verbrenne. Zuvor aber muß der Mutterbruder die Leiche freigeben; das geschieht am Vorabend beim Essen, wenn er Rechenschaft für den Toten und dessen Bestattung fordert.

Die Verbrennung wird außerhalb des Ortes in einem Leichenofen vorgenommen, den man jedesmal an einem andern Orte mauert. Der Lama nimmt dabei fast dieselben Zeremonien vor, wie beim Feuerguß. Nach der Verbrennung werden die restlichen Knochen in einem Holzkasten geborgen und an Ort und Stelle vorläufig begraben. Erst im nächsten Frühjahr übertragen sie die Angehörigen auf den Familienfriedhof. — Kleine Kinder werden nicht begraben. Erwachsene Mädchen verbrennt man ohne Zeremonien still an einem abgelegenen Ort.

Die strenge Trauerzeit beträgt 49 Tage. Zum Zeichen der Trauer wenden die Männer die Kleidung um, und die Frauen entfernen den Schmuck und bestimmte Teile ihrer Kopftracht.

* Anmerkungen siehe pp. 650-658.

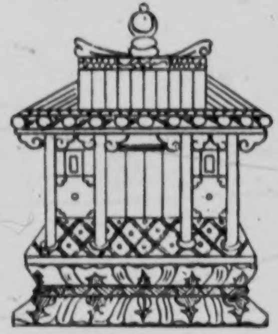
Einzelheiten

Herrichtung der Leiche: Kurz vor dem Tode rasieren die Männer dem Sterbenden zuerst den Kopf und dann den Bart. Tritt der Tod aber zu plötzlich ein, so daß sie ihn nicht mehr lebend rasieren können, so unterbleibt es. Nach dem Rasieren entkleidet man ihn und wäscht ihm Hände, Gesicht und Füße, nicht den ganzen Körper. Bei Männern tun das die Männer, bei Frauen die Frauen. Die Frauen behalten ihre langen Haare, ebenso die Mädchen. Man frisiert ihnen einen Scheitel in der Mitte und flicht zwei dreisträhnige Zöpfe, die über die Brust oder den Rücken herabhängen. Bei einem plötzlichen Tode wird die Leiche nur gewaschen und gekämmt; das Waschen geschieht dann nur mit einem feuchten Tuche[1].

Ehe der Sterbende den letzten Atemzug tut, legt ihm jemand eine Manikugel, ein Stück Gold, ein Stück Silber und ein Stück Butter in den Mund. Die Manikugel gewährleistet ihm nach der späteren Wiedergeburt ein hohes Alter[2]. Gold und Silber bezeugen bei der Wiedergeburt, daß er aus einem reichen Wohlstand kommt und auch dann wieder Gold und Silber erwerben wird. Butter ist die vornehmste, alltägliche Nahrung und soll es auch wieder im späteren Leben sein.

Sobald sich am Toten kein Lebenszeichen mehr feststellen läßt, bringt man ihn auf dem Kang, auf dem er verschied, sofort in Hockerstellung, noch ehe die Leiche erstarrt[3]. Die Hände werden bei gekrümmten Armen mit den Flächen zusammengelegt und aufrecht gegen die Brust gedrückt, daß sie das Kinn berühren. Die Daumen werden nicht gekreuzt. Die Handwurzeln werden mit einer Hanfschnur zusammengebunden und diese um den Hals gelegt, so daß die Hände zusammenbleiben und nicht nach vorne herunterfallen können. Dann preßt man die Oberschenkel fest gegen Brust und Arme und drückt die Waden an die Oberschenkel, so daß Füße und Gesäß in einer Ebene ruhen. Damit die Füße ihre Haltung beibehalten, werden sie mit einer Hanfschnur umschlungen[4]. Nun nimmt man ein viereckiges Stück Tuch, ungefähr zwei Ellen im Quadrat, schneidet in der Mitte ein rundes Loch und wirft es dem Toten so über den Kopf, daß die spitzen Enden über Brust, Rücken und Schultern fallen. Dieses Tuch heißt „Totenkleid". Bei Leuten, welche die Altersweihe empfangen haben, ist es gelb; bei jungen Leuten weiß. Es ist einerlei, aus welchem Stoff es besteht[5]. — Alles dies muß geschehen, solange die Leiche noch beweglich ist. Ist sie starr, dann hält sie die Stellung ziemlich unverändert bei.

Die Totenlade: Die Totenlade wird entweder schon lange vor dem Tode oder erst nach dem Tode hergestellt, ähnlich wie bei den Chinesen der Sarg bisweilen Jahrzehnte vorher schon fertig ist. Nur arme Leute zimmern die Totenlade erst nach dem Ableben. Die Lade ist immer aus Holz; aber es ist belanglos, aus welchem Holze sie gemacht wurde; sie wird ja nicht, wie bei den Chinesen der Sarg, begraben, sondern mit dem Toten verbrannt. Die Lade hat die Höhe einer Sänfte oder eines Tragstuhles; der Tote paßt genau hinein. Der Boden der Lade läuft in vier Tragbalken aus, ähnlich wie eine flache Sänfte. Die Lade ist aber kein einfacher Holzkasten, sondern stellt einen kleinen Tempel dar, mit Dach und Türen und oft sehr reichem Schnitzwerk, ähnlich wie die Totenlade der chinesischen Bonzen[6]. Aber sie hat, anders als diese, auf der Dachmitte noch Sonne und Mond, ähnlich der Spitze einer Manistange; das wird allgemein als notwendig betrachtet. Bemalung und Verzierung der Lade richten sich nach der Wohlhabenheit, der Frömmigkeit und der Anhänglichkeit der Angehörigen.



Totenlade.
(Zeichnung eines Tujen.)

Bestimmte rituelle Vorschriften für die Anfertigung der Lade gibt es nicht. Der Schreiner erhält den gewöhnlichen Arbeitslohn und überdies noch zwölf Brote, zwei Ellen weißes Tuch und ein kleines Maß Weizen (sechs Pfund). Dieses Maß Weizen wird nach der Arbeit auf den Hausaltar gestellt, und der Schreiner legt seine Werkzeuge darauf. Der Hausherr steckt einige brennende Weihrauchstengel dazwischen und stellt die Brote davor. Dann machen alle einen dreifachen Kotou[7]. Das weiße Tuch erhält der Schreiner erst beim Trauermahl.

Aufbahrung: Ist die Lade schon beim Tode vorhanden, so wird die Leiche sofort hineingebracht. Ist sie noch nicht fertig, dann setzen die Leute den Toten in Hockerstellung auf den Kang oder den Boden des Zimmers, worin er verschied. Zuvor legen sie aber eine weiße Filzmatte als Unterlage hin; Stroh gebraucht man nicht. Niemand darf mit dem Toten im gleichen Raume schlafen oder wohnen; wohl in einem Nebenzimmer. Vor der Hockerleiche steht ein Tisch mit zwölf Broten, die von der eigenen Familie stammen, und eine Wasserlampe.

Das Einbringen in die Lade geschieht immer durch Männer. Der Sohn setzt den Vater und die Mutter ein. Der Vater aber nie den Sohn; das besorgen die jungen Brüder oder Vettern. Auch weibliche Personen werden von den Männern in die Lade gebracht. Nachdem dann die Leiche mit Stroh festgestopft ist, wird rückwärts ein Brett von oben eingeschoben. Die Männer waschen sich danach die Hände. Die Lade wird in einem Zimmer auf vier hochgestellte Lehmsteine gestellt, damit man beim Transport später leicht untergreifen kann. Gewöhnlich breitet man vorher noch eine weiße Filzmatte hin. Die Lade eines verstorbenen Hausherrn oder dessen Frau steht immer im Haupthaus; in andern Fällen stellt man sie in das Zimmer, worin der Tote gewöhnlich gelebt hat.

Neben die Lade kommt ein kleines sargähnliches Kästchen, dessen Deckel wie die der chinesischen Särge festgepflockt wird. Es ist das Kästchen, worin nach der Verbrennung die restlichen Knochen geborgen werden. An der Lade lehnt gewöhnlich noch ein Teigroller (Nudelwalze), der bei der Herstellung eines Sarges oder einer Totenlade zugleich angefertigt wurde[8].

Andere Teigroller werden überhaupt nicht gebraucht. Wie bei der Hockerleiche, wird auch vor die Totenlade ein kleiner Kangtisch mit den Totengaben gestellt. Männer und Frauen machen davor Kotou, verbrennen weißes Papier, wie die Chinesen, und weinen laut [9].

Totengaben: Die Tujen opfern vor dem Toten zwölf Brote und eine Wasserlampe [10]. Zuerst muß die eigene Familie diese Gaben darbringen. Neben den Broten und der Wasserlampe steht noch eine sogenannte Papierschale auf dem Boden. Dahinein gießt man nach jeder Mahlzeit etwas Tee, Suppe oder Milch, wirft kleine Stückchen Fleisch, Brot, Gemüse usw. dazu, je nachdem, was die Familie gerade gegessen hat. Der Tote soll bis zum Tage der Verbrennung immer teilhaben am Tische des Hauses. Die Papierschale ist eine gewöhnliche irdene Schale; sie hat ihren Namen daher, daß man nach dem Papierverbrennen die verkohlten Blätter hineinwirft [11]. Sie wird mit der Wasserlampe am letzten Tage vor dem Tore ausgeleert, wenn die Totenlade zum Verbrennen das Gehöft verläßt. Zerbrochen wird sie nicht, sondern kann wieder für andere Zwecke gebraucht werden.

Am dritten Tage nach dem Tode stellt sich die älteste verheiratete Tochter des Hauses mit zwölf Broten ein. Dann werden die Familienbrote vor der Totenlade durch die Brote der Tochter ersetzt. Das nennt man „Brotwechsel". Dieser findet jedesmal statt, wenn eine Person Brote opfert. Der ältesten Tochter folgen der Reihe nach die jüngern; einerlei ob die Leiche schon in die Lade eingesetzt ist oder nicht. Unverheiratete Töchter des Hauses opfern nicht. Sooft jemand Brote opfert, verbrennt er auch weißes Papier und weint laut; die Männer allerdings weinen nicht [12].

Erst nachdem die Leiche in der Lade ist, kommen die andern Verwandten, und es wiederholt sich der gleiche Ritus. Es sind aber nur die Verwandten väterlicherseits. Mit ihnen stellen sich auch die übrigen Bekannten und Freunde ein. Die Verwandten mütterlicherseits kommen erst am Tage vor der Verbrennung, einerlei, ob der Tote ein Mann oder eine Frau ist.

Bei den Totenopfern ist immer zu unterscheiden, ob es sich um eine Person älterer, gleicher oder jüngerer Generation handelt. Die ältere Generation opfert nie der jüngeren, z. B. der Vater nie dem Sohn. Wohl opfert der Mann seiner Frau und umgekehrt. Der Mann opfert auch seinen älteren Schwägerinnen.

Von den zwölf Opferbroten, die jeder bringt, erhält er zwei zurück; zehn werden im Trauerhause verwandt und von den Angehörigen oder Gästen gegessen. Die zurückgegebenen Brote nennt man „zurückgegebener Teller".

Trauertracht: Gleich nach dem Ableben trägt man Trauer. Sie besteht aber nicht wie bei den Chinesen in einer eigenen weißen Kleidung, sondern nur in einer Veränderung der Tracht.

In der Trauerzeit legen die Männer ihre bunten Westen ab und entfernen alles Farbige an ihrer Kleidung, wie Halsborden, Ärmelsaum usw. Ihr langes Gewand wird gewendet und mit dem Futter, oder im Winter mit dem Pelz, nach außen getragen. Sie scheren sich nicht die Haare und lassen den Bart wachsen. Der rote oder grüne Hosengurt aus Tuch wird durch einen weißen oder schwarzen ersetzt. Statt des Kleidergürtels tragen sie eine dicke Hanfschnur.

Ähnlich wie die Männer, trennen auch die Frauen die bunten Ärmelstreifen, Hosenbesätze, Schuh- und Stiefelverbrämungen ab, besonders alles Rote. Der rote oder grüne Rock über der Hose wird überhaupt nicht getragen. Statt der bunten Kleider zieht die Frau nur ein schlichtes, einfarbiges Obergewand an. Sie legt die Ohrgehänge, Armbänder und den Halsreifen ab, entfernt von ihrem Kopfputz alle Tressen, Quasten, Schnurgehänge sowie die silberne Haarschale und die kupfernen Plättchen. Nur das einfache, starre Gerüst der Haartracht behält sie bei und verklebt noch dessen bunte Streifen einheitlich mit grünem Papier. Darüber legt sie als Kopfschleier ein blaues, grobleinenes Tuch. Ihren breiten und bunten Kleidergürtel ersetzt sie durch einen hänfenen Strick.

Zum Trauertragen sind alle nahen Verwandten verpflichtet, welche auch das Totenopfer darbringen müssen. Eine Ausnahme macht nur der Ehemann beim Tode seiner Frau. Er darf keine Trauer tragen.

Gebetsdienst: Der Gebetsdienst heißt „Gebetstee". Die Verwandten väterlicherseits finden sich täglich im Trauerhause zusammen; gegen Abend setzen sie sich in der Küche um das offene Feuer auf dem Kang und beten an ihrer Manischnur das Mani für den Toten. Wenn sie fertig sind, erhalten sie eine Nudelsuppe und gehen heim. Dieser Gebetsdienst dauert bis zum Tage der Leichenverbrennung. Man braucht jedoch nicht um das Kangfeuer zu sitzen, sondern kann auch vor der Totenlade selber diese Gebete verrichten.

Der amtliche Gebetsdienst wird von einem Lama, wenn möglich von einem Hutuktu, vorgenommen. Dieser erhält im Trauerhause ein eigenes Zimmer, das gewöhnlich unmittelbar an den Aufbahrungsraum stößt, so daß er auf dem Kang bleiben kann, wenn er das Totenoffizium rezitiert. Ein Lama betet nie unmittelbar vor der Leiche. Ein Hutuktu besucht nur am Tage vor der Verbrennung das Trauerhaus und weilt nur eine Nacht dort. Er nimmt auch immer die feierliche Einäscherung mit dem Feuerguß vor. Andere Lamas hingegen können schon mehrere Tage vorher Dienst im Trauerhause verrichten.

Neuerdings laden die Tujen auch chinesische Laienbonzen zum Beten ein. Diese halten sich dann an ihre eigenen Riten. Es kommt auch vor, daß man Bonzen und Lamas zugleich bestellt. Dann ist der Gebetsritus gemischt. Nie aber wird eine Verbrennung vorgenommen, ohne daß irgend ein Religionsdiener vorher die Totengebete verrichtet hätte[12]. Lamas niederen Ranges, die keinen Feuerguß vornehmen können, oder Bonzen, gehen nicht mit zum Verbrennungsplatz, sondern bleiben im Trauerhause.

Für das Gebet erhalten die Verwandten, Lamas und Bonzen eine entsprechende Gebühr, die gewöhnlich vom Mutterbruder bei der Rechenschaftsforderung während des letzten Trauermahles festgesetzt wird. Die chinesischen Bonzen allerdings verlangen schon gleich bei der Einladung einen festen Lohn, sonst kommen sie überhaupt nicht. Die andern Beter, Gehilfen bei der Verbrennung usw., erhalten am Abend vor der Verbrennung oder am Morgen nach der Verbrennung ein Entgelt in Form von Almosen.

Hutuktus und Lamas höheren Ranges ernten oft sehr große Gebühren ; es gibt Leute, die bis zu zwei, drei Pferden spenden. Wenn die Angehörigen die Lamas ins Kloster zurück begleiten, nehmen sie einen Block Ziegeltee mit und kochen ihn im großen Tempelkessel für die Mönche, welche mitunter noch eigene Stipendien bekommen, damit sie für den Toten beten. Reiche Leute kaufen zu diesem Anlaß bis zu 300 Pfund Reis und kochen ihn in der Tempelküche mit Zucker und Butter und speisen damit die Lamas. Dazu erhält jeder Mönch noch eine Schale Tsamba mit Butterschnitten. Vor den Tempelstatuen zündet man dann gerne Butterlampen an, manchmal bis zu 1000 Stück. Oft wird eine große Monatslampe gestiftet, die 29 Tage lang Tag und Nacht ununterbrochen brennt ; während dieser Zeit hält das Kloster den Gebetsdienst für den Toten. — Wohlhabende Familien schenken dem Kloster auch die Prunkkleider und den Schmuck der Toten, besonders der Frauen. Ein Lama heftet dann den Namen des Verstorbenen an die Gewänder und legt sie vor einem Buddhabild im Tempel nieder. Die Kleider werden später vom Kloster verkauft. Mit dem Erlös halten die Mönche weiteren Gebetsdienst für die Seelenruhe des Toten.

Rechenschaftsforderung der Mutterfamilie : Während die Leidtragenden der eigenen Familie Tag und Nacht neben der Lade kniend Wache halten [13], stellen sich die Angehörigen mütterlicherseits erst am Vorabend der Verbrennung im Trauerhause ein.

Sie müssen aber schon sofort nach dem Tode benachrichtigt werden ; das nennt man „Totenmeldung". Der Zeremonienmeister begibt sich mit einer kleinen Flasche Schnaps zum Mutterbruder, um den Tod von dessen Neffen oder Nichte zu melden [14]. Die beiden überlegen nun, wie die Trauerfeierlichkeiten zu regeln sind, wieviel Mönche man zum Beten einladen soll, wie hoch die Gebühren sind usw. Der Mutterbruder ist darauf bedacht, möglichst hohe Forderungen zu stellen, wogegen der Zeremonienmeister weniger ansetzt. Haben sie sich auf den ungefähren Stand geeinigt, dann trinken sie zusammen das Krüglein Schnaps aus. Kommen sie nicht überein, so geht der Zeremonienmeister wieder mit dem Schnaps heim und holt sich bei der Trauerfamilie neue Anweisungen. Mitunter geschieht das zwei- bis dreimal. Eine endgültige Regelung findet erst am letzten Tage bei der Rechenschaftsablage im Trauerhause statt.

Am Vorabend der Verbrennung erscheint der Mutterbruder und mit ihm die ganze männliche Verwandtschaft mütterlicherseits im Trauerhof. Die Frauen der mütterlichen Verwandtschaft kommen nicht [15]. Der Mutterbruder wird vom Zeremonienmeister feierlich empfangen und zur Totenlade geführt. Er und sein Gefolge opfern dort die zwölf Brote, verbrennen Papier und machen Kotou. Während dieser Zeit müssen alle Verwandten große Trauer bekunden und die Frauen lautes Wehklagen anstimmen. Auch der Mutterbruder weint. Nach dieser Zeremonie wird der Mutterbruder ins Haus auf den Kang geleitet, wo man ihm Tee und Brot aufträgt. Er ruht sich ein wenig aus. Die andern Begleiter bewirtet man draußen im Hofe, wo anschließend alles für das Totenmahl und die Rechenschaftszeremonie hergerichtet wird.

Der Mutterbruder wird in den Hof geführt und läßt sich auf einer weißen Filzmatte nieder, die auf dem Boden unmittelbar vor dem Eingang des Haupthauses ausgebreitet ist. Er setzt sich mit dem Rücken zum Hause, das Gesicht zum Manibaum gewandt. Vor ihn stellt man einen Kangtisch. Rechts und links von ihm setzen sich die andern Verwandten mütterlicherseits auf Stroh, und zwar in einem Halbkreis. Vor sie legt man Bretter, welche Tische vertreten sollen. Nun trägt man Ölgebäck, Tee und Pasteten auf. Die Bedienung besorgt die Vetternschaft väterlicherseits[16]. Nach dem ersten Imbiß wird den Gästen Schnaps eingegossen, und die Leidtragenden väterlicherseits kommen mit dem Zeremonienmeister in den Kreis und knien sich vor dem Mutterbruder auf den Boden. Der Zeremonienmeister tritt vor und fordert den Mutterbruder zu einem Trunk Schnaps auf. Er überreicht ihm ein Hada und zwei Stück weißes Tuch und bittet ihn, seine Wünsche für den Toten vorzubringen und die Leiche für die Verbrennung freizugeben.

Der Mutterbruder legt das Hada über seine Schultern, nimmt einen Schluck Schnaps und beginnt seine Rede. Meist fordert er Rechenschaft über die Sorge für seinen Schützling bei dessen Krankheit, beanstandet die geringen Gebühren für den Gebetsdienst, man müsse sich schämen über einen solchen Geiz, der Tote sei immer ein guter Mensch gewesen, der Stolz seiner Familie, er habe Besseres verdient ; nun solle man ihm doch wenigstens eine anständige Totenlade schenken und für eine möglichst prunkvolle Verbrennung sorgen ; es seien viel zu wenig Lamas eingeladen worden ; jetzt möchten sie diese aber mit viel Geld und Reis und Butter entlohnen usw.

Jedesmal wenn der Mutterbruder einen Wunsch oder eine Beschwerde vorgebracht hat und eine Pause macht, läßt ihm der Zeremonienmeister die Schnapsschale wieder füllen und fordert ihn zum Trinken auf. Dann entgegnet der Zeremonienmeister im Namen der väterlichen Verwandten, sucht die Vorwürfe zu entkräften, die Forderungen abzuschwächen und die Anstrengungen der Familie zu betonen. Man hätte dem Verstorbenen in der Krankheit die teuersten Medizinen besorgt, denn wie könne man einen so tugendhaften Menschen vernachlässigen ; man wolle auch zu dessen Ehre und für dessen Seele alles tun, was in Kräften der Familie stünde, aber man dürfe nichts Unmögliches verlangen ; sterben müsse man nun einmal ; die Zeiten seien schlecht, aber gerne wollten sie dem Lama das und das schenken usw. — So geht es zwischen Mutterbruder und Zeremonienmeister hin und her, bis man sich schließlich auf einer Linie geeinigt hat, und der Mutterbruder erklärt, jetzt sei er zufrieden und gebe die Leiche frei. Nun fordert man den Mutterbruder noch auf, die Leiche zu besichtigen, aber er tut das gewöhnlich nicht.

Nach dieser Rede erheben sich die Leidtragenden, machen vor dem Mutterbruder dreimal Kotou und begeben sich zur Totenwacht an die Lade zurück. Der Mutterbruder folgt ihnen und macht vor dem Toten Kotou. Dann werden an die Gäste Almosen ausgeteilt, meist Kleingeld. Das nennt man „Gutes tun" ; denn es ist nützlich für den Verstorbenen. Hierauf findet für die Verwandten mütterlicherseits das Essen in einem großen Kreise statt. Gewöhnlich gibt es Reis, bei armen Leuten aber nur Nudelsuppe.

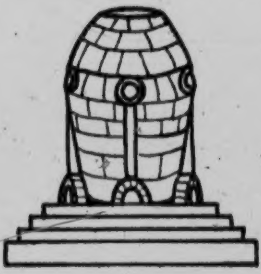
Die Zeremonie der Rechenschaftsforderung hat den Sinn, die Seele des Toten für die Seelenwanderung freizugeben, nach dem Spruch: wenn der Mutterbruder den Mund nicht öffnet, kann der Tote nicht wandern. Hat die Seele keine Ansprüche mehr auf dieser Welt, dann verläßt sie Haus und Hof. Ihre Ansprüche werden vom Mutterbruder vertreten [17]. — Ist kein eigentlicher Mutterbruder da, dann tritt der dem Mutterbruder zunächst Stehende für ihn ein; das ist der, der dem Mutterbruder im Erbe folgt.

Zeit der Verbrennung: Sobald der Tote den letzten Atemzug tut, begibt sich ein Angehöriger zum Wahrsager oder Bonpriester und läßt durch die Geister den Tag des Verbrennens bestimmen. Er betritt aber nicht das Gehöft des Wahrsagers, sondern meldet sich vor dem großen Hoftor an, denn weil er aus dem Hause eines Toten kommt, darf er nicht vor den Göttern erscheinen. Abgesehen vom Geisterspeer, Geistertisch, der Geistersänfte und dem Bonpriester, kann man auch einen chinesischen Laienbonzen fragen. Aber Lamas und taoistische Bonzen bestimmen nie die Zeit. Man gibt nur den Tag an, nicht die Stunde. In der Regel werden alle jungen Leute unter zwanzig Jahren, einerlei ob Mann oder Frau, am Abend bei Sonnenuntergang verbrannt. Über zwanzig Jahre alte Leute verbrennt man morgens bei Sonnenaufgang. Die Brandstätte wird tags zuvor fertiggemacht.

Ort der Verbrennung: Der Verbrennungsort wird meistens vom Zeremonienmeister nach Überlegung mit den Familienangehörigen gewählt. Es kommt dafür nur ein Gelände der eigenen Familie oder der Verwandten väterlicherseits in Frage. Nie darf ein Toter auf fremdem Boden oder dem der mütterlichen Verwandten eingeäschert werden. Besondern Vorzug hat eine Stelle an einem abschüssigen Feldrain, weil sich dort am leichtesten die Feuerung für den Ofen anlegen läßt. Bei der Wahl ist darauf zu achten, daß der Rauch nicht über ein Saatfeld streichen kann. Nach dem Saatfest im Frühjahr sucht man darum einen entlegenen Ort in einer Schlucht oder auf einem Berge auf, wo keine Felder mehr sind. Abgesehen davon, daß die Saat zertreten wird, ist der Rauch einer brennenden Leiche schädlich für das Wachstum und die Ernte. Darum kommt heute, wo sogar die entlegensten Bergfleckchen bepflanzt werden, die Leichenverbrennung immer mehr ab, vor allem in den Tälern, und man begräbt die Toten in Särgen [18].

Wird bei der Leichenverbrennung der Feuerguß vorgenommen, dann geht tags zuvor der Lama selbst hinaus aufs Feld und wählt eine passende Stelle. Zu diesem Zweck knetet er im Hause ein großes Torma und bringt das Torma dorthin, wohin er den Leichenofen gebaut haben will. Vor dem Torma wird dann das Weihrauchopfer dargebracht, jedoch ohne alle Zutaten, Tsamba und Butter ausgenommen; der Lama besprengt das Feuer mit Weihwasser. Während er dann auf einer weißen Filzmatte betet, machen die andern Kotou. Auf diese Weise erbittet der Lama den Platz vom Berggeist für die Verbrennung; auch der Weihrauch und das Torma gelten dem Berggeist. Der Lama nimmt bei der Wahl Rücksicht auf eine ebene Beschaffenheit des Bodens, denn er benötigt für die Zeremonien einen entsprechenden Platz für den Tisch und seine Sitzmatte.

Errichtung des Leichenofens: Nun wird ein Ofen aus Lehmsteinen gemauert. Das Torma wird beiseite gesetzt, und man kümmert sich nicht mehr darum. Zuerst mauern die Männer einen viereckigen Sockel, etwa zwei Ellen hoch und zwei Ellen breit; auf diesem errichten sie den runden Leichenofen, etwa vier Ellen hoch. Er nimmt sich aus wie ein Faß. Auf der Westseite bleibt ein breiter Längsspalt frei, durch den die Leiche eingesetzt wird. Im Sockel läßt man auf jeder Seite ein großes Loch für die Feuerung. Der Ofen wird mit Lehm und Kalk verputzt und dann weiß gestrichen [24].



Leichenofen, *tab.*
(Zeichnung eines Tujen.)

Der Leichenzug: Am Morgen des festgesetzten Tages verbrennen der Mutterbruder und alle Angehörigen des Toten vor der Lade weißes Papier; sie machen dreimal Kotou und stimmen ein lautes Weheklagen an. Vier Träger nehmen die Lade mit der Leiche auf die Schultern und tragen sie zum Hoftor hinaus. Vor dem Tore werden die Wasserlampe und das Papierbecken ausgegossen. Hier wird auch das Stroh verbrannt, welches den Leidtragenden bei der Totenwache als Unterlage gedient hat. Raschen Schrittes geht der Zug zum Leichenofen. Alt und jung, Männer und Frauen folgen in buntem Durcheinander.

Mit ihnen ziehen junge Burschen. Sie tragen Stroh, Brennholz, Zypressenzweige, ein Holzbett oder eine Tür für den Lama, eine weiße Filzmatte und einen großen Eisenkessel für die Butterschmelze. Am Ofen setzen die Männer die Lade auf den Boden. Die Angehörigen verbrennen noch einmal Papier und werfen sich hin zum Kotou. Dann tritt der Zeremonienmeister hervor und richtet einige Abschiedsworte an den Toten. Er sagt etwa folgendes: Wir haben für dich getan, was wir konnten; wir luden die Lamas ein, wir haben gebetet, wir haben Almosen gegeben. Eine schöne Lade haben wir dir gezimmert; du kannst zufrieden sein. So denke denn nicht mehr an uns und komme nicht wieder, den Frieden unseres Hauses zu stören. Sei unbesorgt; wir werden dich nicht vergessen und weiter für dich beten und dir opfern.

Nach dieser Rede teilt er unter die Anwesenden Geld aus. Es ist ein Almosen und heißt „Lade-Geld". Jetzt stimmen die Frauen noch einmal die Totenklage an. Sie haben eine bestimmte Melodie und drücken in freien Worten ihren Schmerz aus. Dann gehen alle heim. Es bleiben nur noch der Zeremonienmeister, zwei Feuerwärter, die Schwiegersöhne, die Neffen und der Lama. Das Feuer wird nur vom Zeremonienmeister und den beiden Wärtern bedient. Die Schwiegersöhne und Neffen sind bei andern Handreichungen behilflich.

Einsetzen der Leiche: Die zurückgebliebenen Männer bringen die Sänfte auf die Westseite des Ofens, wo man den breiten Spalt gelassen hatte. Sie stellen die Sänfte mit dem Rücken an diese Öffnung, ziehen die Holzwand heraus, so daß die Leiche mit dem Rücken frei wird. Unterdessen haben die

Feuerwärter auf dem Ofenboden Zypressenzweige und Holz aufgeschichtet. Die Leiche wird nun, den Rücken nach Osten, das Gesicht nach Westen, in den Ofen auf das Brennholz gesetzt. Dann wird der Spalt zugemauert. Das Gesicht muß deshalb nach Westen gerichtet sein, weil dort das Reich der Seligen liegt, wohin er jetzt zu wandern hat.

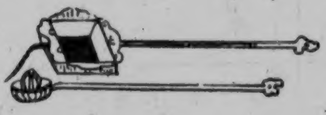
Der Lama nimmt nun auf der Westseite des Ofens auf dem Bett oder der Türe, worüber man eine weiße Matte gebreitet hat, Platz. Sein Gesicht ist nach Osten, gegen das Gesicht des Toten gewandt. Vor ihm steht ein kleiner Kangtisch mit seinen Kultgeräten. Daneben liegen zwei Sackleinen, auf die man zwei weiße Tuchbahnen gebreitet hat; darauf stehen die Tellerchen mit den Gewürzen und der Zubehör für den Feuerguß (vgl. den betr. Abschnitt). Auf dem weißen Tuch steht auch ein Tablett mit einem Torma. Der Lama hat es am Morgen im Trauerhaus verfertigt und mitgebracht. Dieses Torma stellt einen Geist dar, der den Toten beschützt und ihn nach Westen ins Land der Wiedergeburt führt. — Der Lama kommt aus dem Westen, dem Lande der Buddhas und geht nach Osten; darum sitzt er umgekehrt wie der Tote.

Die Feuerbereitung: Jetzt wird der Eisenkessel auf drei Steine gesetzt, und man entfacht unter ihm ein starkes Feuer; woher dieses Feuer genommen wird, ist belanglos. In den Kessel wirft man mehrere Klumpen Butter und läßt sie zergehen. Die Männer richten dann die Zündstange her, während der Lama schon mit den Totengebeten anfängt.

Die Zündstange ist ein Stiel von 2-3 *m* Länge. Man kann dazu jedes beliebige Holz nehmen. Auf ein Ende windet man einen dicken Wattestrang. Der Zeremonienmeister bringt nun eine Papierlaterne, worin eine kleine Butterlampe steht. Es muß eine Butterlampe sein; eine Öllampe oder eine Kerze ist nicht erlaubt. In alten Zeiten hatte man auch keine Butterlampen, sondern Kienspanholz von der Öltanne. Diese Lampe darf nicht mit gewöhnlichem Feuer angezündet werden, z. B. mit dem Feuer vom Butterkessel. Es muß neues Feuer sein, das auf den ersten Hieb aus dem Feuerstein geschlagen wird. Bekommt der Zeremonienmeister nicht gleich das erste Mal einen Funken, so darf er es mit dem gleichen Stein nicht das zweite Mal versuchen. Darum hält er eine ganze Reihe Feuerzeuge bereit [18]. Ist nun beim ersten Hieb der Funken auf den Zunder gefallen und hat dieser gezündet, dann nimmt der Zeremonienmeister eine Handvoll Stroh, hält den glimmenden Zunder hinein und bläst das Ganze zu einer hellen Flamme, womit er die Butterlampe anzündet. Hierauf tränkt er die Zündstange im Butterkessel mit flüssiger Butter, hält sie über die Butterlampe in der Laterne, bis der Wattekopf hell aufflammt, und zündet damit durch die vier Feuerlöcher den Ofen an. Währenddessen fährt der Lama ständig mit seinen Gebeten fort. Sobald die Flammen hochschlagen, nimmt der Zeremonienmeister das Seelenführer-Torma und wirft es von oben in den Ofen auf die Leiche; es wird mit ihr verbrannt. Dann nimmt der Lama den Feuerguß vor.

Verbrennung und Feuerguß: Die Zeremonie des Feuergusses ist dieselbe wie sonst auch. Nur wird hier die Butter und das Gewürz auf die

Leiche im Ofen geworfen, weshalb der Lama das Gießrohr über den Ofenrand hält. Das Gewürz wird jedoch vom Zeremonienmeister in die Flammen geworfen. Der Lama nimmt jedesmal nur eine Prise und legt sie auf ein Tellerchen, das der Zeremonienmeister in der Hand hält. Ist die Butter und das Gewürz zu Ende, so hört auch der Lama mit seinem Gebet auf und geht nach Hause. Mit ihm gehen der Zeremonienmeister, die Schwiegersöhne und Neffen.



Schöpflöffel und Gießrohr.
Im Löffel der Donnerkeil, *rdo-rja*.
(Zeichnung eines Tujen.)

Nur die beiden Feuerwärter bleiben zurück. Sie zerschlagen die Lade und verbrennen sie mit dem Toten und warten, bis die Leiche vollständig eingeäschert ist. Das dauert einige Stunden. Dann stellen sie das mitgebrachte Knochenkästchen ohne die Knochen in eines der Feuerlöcher und bedecken es mit Erde. Über den noch schwelenden Ofen legen sie Bretter, die sie mit Steinen und Erdschollen beschweren, damit Hunde und Wölfe nicht hineinkönnen, und gehen heim. Den Ofen lassen sie allein. Nach drei Tagen werden die Knochen geborgen.

Alle, die bei der Verbrennung beteiligt waren, waschen sich die Hände und räuchern sie in einem großen Weihrauchfeuer vor dem Hoftore ab. Dann trinken sie Tee und halten ein Trauermahl. Der Lama geht meist noch am gleichen Tage zurück in sein Kloster.

Der Feuerguß wird nur bei solchen Personen vorgenommen, welche eine buddhistische Taufe empfangen haben. Alte Leute erhalten dazu noch die Altersweihe und gelten als Laienmönche. Ist jemand ohne die buddhistische Taufe gestorben, so wird sie nach dem Tode noch nachgeholt. Das geschieht vom Lama mit Hilfe eines Brust-Spiegels. Da ja über den Toten kein Wasser fließen darf, hält der Lama ihm den Brustschild vor, so daß sich der Kopf darin spiegelt. Über dieses Spiegelbild gießt er das geweihte Wasser aus seiner Kanne und spricht dabei das Aufnahmegebet [20]. Ein so Getaufter kann jetzt auch, unbeachtet seines jugendlichen Alters, die Altersweihe empfangen und Mitglied der Mönche werden. Dadurch ist jedem Menschen, ob Mann oder Frau, vom zwanzigsten Lebensjahre ab der Feuerguß durch den Lama bei der Verbrennung gesichert. Der Feuerguß ist eine Reinigung für den Toten, ähnlich wie die Taufe.

Gewöhnliche Verbrennung: Findet kein Feuerguß statt, dann folgt auch kein Lama zur Stätte der Verbrennung. Es fallen dort alle Zeremonien fort. Die Verbrennung wird ebenfalls vom Zeremonienmeister, den zwei Feuerwärtern, den Schwiegersöhnen und Neffen besorgt. Aber man gebraucht keine Zündstange, schmilzt keine Butter, schlägt kein Feuer, sondern zündet den Ofen mit irgendeinem Holzscheit oder Streichholz an. Man schaut aber doch, daß man nach Möglichkeit zum Anzünden Zypressenzweige zur Hand hat. Das ist erwünscht, aber nicht notwendig.

Knochenbergung und Nachbestattung: Mit der Knochenbergung wartet man drei Tage. Während dieser drei Tage begeben sich die Familienangehörigen allabendlich zum Ofen, verbrennen dort Papier, machen Kotou, gießen Tee und Suppe auf den Boden.

Am Morgen des dritten Tages versammeln sich die Verwandten väterlicherseits im Trauerhause und trinken Tee. Danach gehen sie zur Brandstätte, und zwar von der eigenen Familie die Männer und Frauen und von den verwandten Familien wenigstens ein Mann, aber keine Frauen, ferner der Zeremonienmeister und die zwei Feuerwächter. Die Verwandten mütterlicherseits kommen nicht mehr. Am Ofen opfern sie zwölf Brote, einige dünne ungesäuerte Fladen, verbrennen Papier und stellen Tee hin. Nachdem sie dann Kotou gegeben haben, scharren Männer und Frauen die Knochen aus den vier Brandlöchern heraus und füllen sie in die Knochenkiste. Es gehen aber nur die kleinen Knochen hinein; denn sie ist nur eine Elle lang und zwei Handbreiten hoch. Der Deckel wird verpflockt wie beim chinesischen Sarg. Die restlichen Knochen trägt man in Händen, Schürzen oder in einer Kiepe auf die nächste Bergeshöhe. Tiere fressen sie im allgemeinen nicht, weil sie brandig sind. Nur Schafe knabbern gern davon. Die Knochen verfallen aber sehr schnell.

Die Knochenkiste setzt man in den Ofen, beschwert sie mit Lehmsteinen und reißt dann den Ofen ein, so daß er einen kleinen Hügel bildend, die Kiste unter sich begräbt. Das geschieht immer, wenn die Verbrennung nach der Ernte in der Zeit vor dem Gräberfest im dritten Monat stattgefunden hat. Am Gräberfest, dem chinesischen *ch'ing-ming*, wird die Knochenkiste auf dem gemeinsamen Familienfriedhof begraben. Der Verbrennungsplatz wird geebnet.

Ist die Verbrennung nach dem Gräberfest, dann wird der Ofen zwar eingerissen und der Platz wieder bebaut; aber die Knochenkiste wird nicht an der Stelle des Ofens begraben, sondern in einem abgelegenen Ackerrain auf eigenem Felde. Erst am nächsten Gräberfest im nächsten Jahre wird sie auf den Familienfriedhof überführt.

Hat die Verbrennung auf einem entlegenen Berge, fern der Familie stattgefunden, dann schlägt man dort ein Zelt auf, wartet bis zum dritten Tage, birgt die Knochen und bringt die Kiste hinab, um sie im Ackerrain auf eigenem Grund und Boden zu begraben. Eine solche Verbrennung darf nie auf dem Gipfel des Berges vorgenommen werden, sondern etwa in halber Höhe. Der Gipfel ist dem Berggeist heilig und darf nicht entweiht werden.

Ist die Knochenkiste im Ofen oder Acker begraben, dann verbrennen die Angehörigen davor weißes Papier, werfen Brotstückchen auf das Knochengrab und gießen Tee davor aus für den Toten. Sodann machen sie Kotou und gehen heim. Im Trauerhause werden die Gäste mit Tsamba und Butter bewirtet. Der Zeremonienmeister erhält zwölf Brote und zwei Ellen weißes Tuch; den beiden Feuerwärtern gibt man je sechs Brote und zwei Ellen Tuch.

Beim nächsten Gräberfest, das meist im dritten Mondmonat fällig ist, versammeln sich alle Verwandten zum Totenopfer auf dem Sippenfriedhof; dann wird auch die Knochenkiste dorthin übertragen. Einige Männer gehen zur alten Bestattungsstelle am Brandplatz, graben die Kiste aus und bringen sie ohne jede Zeremonie auf den Friedhof. Dort graben sie ein kleines Loch und setzen die Kiste hinein. Das besorgen aber nur Männer, die mit dem Toten von gleicher oder niedrigerer Generation sind. Ein Vater wird z. B. nie seinen Sohn begraben, der Onkel nicht seinen Neffen usw.

Sobald die Grube zugeworfen ist, findet das Totenopfer statt; die Angehörigen verbrennen Papier und Stäbchenweihrauch, stellen Brote, Fleisch usw. hin, gießen Tee, Schnaps, Suppe aus und halten am Grabe ein kleines Mahl. Dann geht jeder nach Hause. — Die Übertragung der Knochen muß jedoch nicht am nächsten Gräberfest sein; man wartet mitunter zwei bis drei Jahre. Aber außer der Zeit des Gräberfestes dürfen die Knochen nicht beigesetzt werden[81].

Die Trauerzeit: Die eigentliche Trauerzeit dauert 49 Tage. Ursprünglich hatten die Tujen kein Hunderttage-Gedächtnis; jetzt aber richten sie sich hierin oft nach den Chinesen.

Während dieser 49 Tage nach der Knochenbergung muß der Hauptleidtragende täglich bei Sonnenuntergang zum vorläufigen Grabe gehen und dort Weihrauch verbrennen, Suppe ausgießen und dreimal Kotou geben. Am 49. Tage aber begibt sich die ganze Familie hinaus, opfert Tee, Brot, Schnaps und verbrennt Papier. Bei dieser Gelegenheit verbrannten früher die Männer die hänfene Haarschnur aus ihrem Zopf und die Frauen die Papierteile ihrer Kopftracht, die sie als Zeichen der Trauer trugen. Weil heute aber Zopf und Kopftracht verschwunden sind, fällt diese Zeremonie aus.

Angefangen vom Todestage bis zum 49. Tage nach der Knochenbergung dürfen die Familienmitglieder des Toten keine Besuche abstatten, auch nicht bei Verwandten. Wollen sie jemand sprechen, so dürfen sie nicht den Hof betreten, sondern müssen die Leute vor das Hoftor herausbitten. Erst recht nicht dürfen sie Tempel besuchen, vor den Götterbildern erscheinen, Weihrauchopfer darbringen oder sonstige Kulthandlungen vornehmen. — In dieser Zeit sind auch gewürzte Speisen, Weißmehl, Butter und Milch verboten. Die Nahrung besteht aus einfachem Tsamba. Alle Ausgänge sind zu Fuß zu machen; reiten darf man nicht; wohl kann jemand ein Lasttier mitführen. — Die Leidtragenden haben sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten; auch bei Hochzeiten dürfen sie nicht erscheinen, denn das bringt der Braut Unglück. — Ein trauernder Schamane oder Wahrsager darf in dieser Zeit nicht amten; überhaupt macht die Trauer unrein, weshalb man nicht einmal bei einer religiösen Handlung zugegen sein soll.

Nach dem 49. Tage erlöschen diese Vorschriften von selbst. Eigene Reinigungszeremonien sind nicht notwendig. Man beginnt wieder mit dem Weihrauchopfer im Hofe, rasiert sich und geht den täglichen Geschäften nach.

Totenverehrung: Außer dem Gräberfest, an dem sich alle zum Opfer auf dem Sippenfriedhof versammeln, kennen die Tujen keine Totenverehrung. Ahnentafeln gibt es nicht.

Man denkt nicht weiter über die Seele eines Toten nach; sie hat ihre Wanderung angetreten. Die meisten Leute wissen fast gar nichts von Lohn und Strafe nach dem Tode. Wohl fürchten sie die Toten, besonders wenn jemand noch mit Ansprüchen oder Schulden an die Lebenden gestorben ist, z. B. wenn der Tote bestohlen wurde, wenn eine Tat noch ungesühnt ist usw. Dann spukt die Seele noch in der alten Behausung herum, bringt Unglück und Krankheit über die eigene Familie, ja Zwist und Tod. In solchen Fällen befrägt man einen Wahrsager über die Ursache des Unglücks; und wenn es feststeht, daß es sich um eine Totenseele handelt, so wird im einzelnen bestimmt, was für diese noch getan werden soll. Man geht zum Grabe, verbrennt Papier, opfert dem Toten. Hilft das auch noch nicht, so lädt man einen Lama zu mehrtägigem Gebet ein; dieser macht ein eigenes Torma, welches fortgebracht wird, damit so das Unheil gebannt werde.

Jugendliche und anormal Verstorbene: Knaben werden mit fünfzehn Jahren zu den Erwachsenen gerechnet; sie erhalten eine Verbrennung wie die Erwachsenen, einerlei, ob sie schon verheiratet sind oder nicht. Im Alter von 1-15 Jahren werden sie auf dem Felde ausgesetzt, verscharrt oder einfach verbrannt. Man nimmt keine Totenzeremonien vor. Bei der Verbrennung erhalten sie keine Lade, sondern werden wie die Mädchen eingeäschert.

Wie die Knaben, können auch die Mädchen unter zehn Jahren ausgesetzt, verscharrt oder verbrannt werden. Die Leiche fällt dann gewöhnlich Hunden und Wölfen zum Opfer. Mädchen über zehn Jahren müssen aber verbrannt werden, denn in dieser Zeit kann die Menstruation einsetzen, und ihre Seelen sind dann gefährliche Dämonen, vor denen sogar die andern Geister Angst haben [22]. Die Verbrennung geschieht ohne jegliche Zeremonie, und zwar am gleichen Tage, an dem das Mädchen starb. Stirbt es morgens, so wird es abends verbrannt; stirbt es am späten Abend, so wird es am folgenden Morgen verbrannt. Ein Mann von der eigenen Familie nimmt die Leiche so wie sie ist, mit den Kleidern, über die Schulter, trägt sie in eine abgelegene Schlucht, gräbt an einer Böschung ein Loch, schichtet Stroh und Reisig hinein, legt die Leiche darauf und verbrennt sie. Meist helfen noch einige Leute. Man wartet nicht ab, bis die Tote restlos eingeäschert ist, sondern läßt die noch schwelende Leiche zurück und geht heim. Was übrig bleibt, fressen Hunde und Wölfe. Sobald aber ein Mädchen verheiratet ist, und wären es nur ein paar Tage, erhält es eine ehrenwerte Verbrennung wie jede andere Frau, mit allen Zeremonien, mit Gebet und mit einer Totenlade. Das gilt auch für solche Töchter, welche noch keinen Mann gefunden haben, die aber mit dem Himmel oder dem Manibaum verheiratet sind.

Hat sich ein Erwachsener, einerlei ob Mann oder verheiratete Frau, selbst getötet, so erhält er das gewöhnliche Verbrennungszeremoniell, ohne Feuerguß und ohne Totenlade. Meist wird auch kein Beter eingeladen. Beim letzten Trauermahl aber wird der Mutterbruder scharfe Rechenschaft verlangen über die Ursachen des Selbstmordes, besonders wenn es sich um eine Frau handelt, und er wird auf einem ehrenvollen Totenritus mit einer Totenlade bestehen. Es kommt dann leicht zu Streit.

Gewaltsam ums Leben Gekommene, wie Ertrunkene, Abgestürzte, Erschlagene usw., erhalten eine Verbrennung oder Bestattung wie jeder andere des gleichen Alters.

Solche, die außerhalb des Hofes starben, sei es eines gewöhnlichen Todes, sei es durch Unfall oder Selbstmord, werden stets außerhalb des Gehöftes aufgebahrt, etwa in einem eigenen Zelt oder in einer Höhle. Ist aber ein Selbstmord im Hofe geschehen, so wird auch der Selbstmörder im Hause aufgebahrt.

Personen, die in der Ferne gestorben sind, werden nach Hause gebracht. Ist das aber nicht möglich, z. B. bei Soldaten, dann lädt man einen Lama ein. Dieser schreibt den Namen des Toten unter Gebeten auf ein steifes Blatt Papier und steckt es in ein Maß Getreide (Weizen), welches dann auf einen Tisch in einem Zimmer gestellt wird, in das sonst die Totenlade käme. Davor werden nun alle die gleichen Zeremonien vollzogen, als wäre eine wirkliche Leiche vorhanden. Am festgesetzten Tage wird dieses Blatt Papier auf dem Felde verbrannt, jedoch ganz einfach, ohne Ofen und ohne Lama. Um die Asche kümmert sich niemand. Aber der Lama schreibt den Namen auf ein zweites Blatt, und dieses wird in die Knochenkiste gelegt, welche am Verbrennungsplatz begraben wird[23], bis dann am Gräberfest die Übertragung auf den Sippenfriedhof stattfindet. — Die Zeichen, welche der Lama schreibt, sind tibetisch.

Wörterliste

Totenverbrennung : *ğaldĕ awu-* = ins Feuer setzen.
sterben : *ugei* (*guei*) *wŏldzia* = er ist vergangen.
er ist sitzend gestorben : *sŏwa guei wŏldzia* ; *tsuo-hua* (chin.) = sitzend verwandelt.
Tod eines Bonzen : *niesă sdzia* = er ist fortgeflogen. *yü-hua* (chin.) = gefiedert verwandelt.
Tod eines Lama : *siağladzia* = er ist zu nichts geworden.
er ist wiedergeboren : *härga* (*xara*) *rĕdzia* = er ist wiedergekommen ; *sdziewa*.
Man hat ihn in den Hockersitz gebracht : *ndàǹlalğadzia* = er ist ins Gleichgewicht gebracht worden.
der Tote : *guei woldzän kun* = vergangener Mensch.
Totenkleid (Schulterbehang) : *bŏw-la* (tib. Lehnw.) = weißes Kleid.
Totenklage : *dŏ tędzi ula*.
Todenlade : *odŏǹ*.
Knochenkiste : *mula odŏǹ* = kleine Totenlade.
Wasserlampe : *ſdzĕ dzüla*.
Papierschale : *tsialdzĕ pendzĕ*.
die Kleider umgewendet tragen : *diela ſurula mŏsĕ*.
Gebetstee : *rgĕ tsia*.
Totengebet : *xar*(*i*)*dzän kunĕ xuęnuo mani sguorluo-* = dem abgeschiedenen Menschen hinterher das Mani im Kreise (beten).
Gebetslohn für den Lama : *mbŏ* (tib. Lehnwort).
Gebetsalmosen : *odŏǹ dzied* = Totenlade-Almosen.
eigene Familie : *dzienăni kudĕ*.
väterlicherseits Verwandte : *dzienani šäni* = eigene Verwandtschaft ; solche mit dem gleichen Familiennamen.
mütterlicherseits Verwandte, Schwägernschaft : *uroğ*. Solche mit verschiedenem Familien Namen.
künstliche Verwandtschaft : *šäni ſuni* = Verwandtschafts-Rauch. Nachbarn und Freunde, die die Dienstleistungen von Verwandten beim Gästeempfang, Verbrennen usw. ersetzen.

Knochenherr, Mutterbruder:	*tsigān yesêni daxu* = der weißen Knochen Besitzer; *ku-chu* (chin.).
Mutterbruder:	*nêǯâ*; *achiu* (chin.).
Neffe (Schwesternsohn):	*dzie*; *wai-sheng* (chin.).
Schwiegersohn:	*kurgien*; *nü-hsü* (chin.).
Schwester:	*agû*.
Tochter:	*fsázün*.
Er ist als Reiter gefallen:	*tsüroĝ morina bagüldilâ sdzia fugudzia*.
Er ist als Einsiedler gestorben:	*sâürēdzi liela guei wöldzia*.
verbrannte Knochen:	*xuodzên yâsē* = trockene Knochen.
Leichenofen:	*taw* (*tab*) (tib.).
Zündstange:	*xuâmbar*.
Laienbonze:	*lao shih-fu* (chin.) = alter Meister.
Rechenschaftsforderung:	*büda*; *pai-ta* (chin.).
Gräberfest:	*ch'ing-ming* (chin.); *sêṅ-miṅ* [11].
westliches Paradies:	*hsi-lo shih-chieh* (chin.) = Freuden-Welt.
Öltanne:	*yu-sung mu* (chin.).
dünne Mehlfladen:	*kan piṇ-ping* (chin.) = trockene-Küchlein.

Anmerkungen

[1] Warum kein Wasser über die Leiche fließen darf, war nicht zu erfragen; wahrscheinlich fürchtet man, das Wasser dadurch zu verunreinigen; es zählt zu den Grundelementen.

[2] Dem Gewährsmann zufolge handelt es sich bei der Manikugel, *maniruru*, um die Pille, die von den Chinesen *chen-ling wan* genannt wird, d. h. die seelenerschütternde Pille. Nach taoistischen Berichten im *shen-hsien t'ung-chien*, Geisterspiegel, wird diese Pille aus dem Saft des sagenhaften *fan-hun-shu*, d. h. des seelenwiederbringenden Baumes, hergestellt. Dieser Baum wächst am Gestade des Westmeeres. Er ist von schwarzem Holz. Wenn man ihn anschlägt, dann tönt er wie das Brummen eines Stieres. Seine Wurzel wird zu einem steifen Sud gebraut, und aus diesem Sud [illegible] man die Pille. Die Pille hat einen überaus starken Duft (auch den Baum kann man schon meilenweit riechen). Dieser Riechstoff heißt *fan-hun hsiang*, d. h. seelenwiederbringender Duft. Berührt man jemanden nach seinem Tode innerhalb drei Tagen mit dieser Pille oder verbrennt man sie vor ihm, so daß der Rauch über ihn streicht, oder legt man ihm die Pille in den Mund, dann wird er wieder lebendig. Unter den Han-Kaisern wurde dieses Räucherwerk als Tribut von den Yüeh-chih geliefert und soll im Palast Tote zum Leben erweckt haben. Diese Pille spielt auch in der Medizin der Lamas eine große Rolle. Es ist die sogenannte Pille der Unsterblichkeit. Die Tujen kaufen diese Pille in den Klöstern. Ihre Farbe ist rot. Nach ihrer Auffassung kann sie zwar nicht den toten Leichnam wieder beseelen, aber sie erweckt den Toten dennoch in einer andern Wiedergeburt zum Leben. — Auch W. FILCHNER (UNKRIG): Kumbum, erwähnt diese Pille p. 400 unter dem Namen *rilu* und in Anmerkung 1683 unter der tib. Schreibweise *ril bu*. Es ist klar, daß die Tujenaussprache *reru* (*ruru*) nur eine Verballhornung des tib. Wortes ist. CH. DAS hat dafür zwei Schreibweisen: *ril po* und *ril bu* (mit stummem *l*); beide übersetzt er mit „ball, globule", und für *ril bu* fügt er noch „pill" hinzu,

ohne auf deren weitere Bestimmung einzugehen (p. 1184/85). Zu unterscheiden ist dieses *ruru* von *nuru*, dem tib. *nor bu* oder *cintāmaṇi*, dem buddhistischen Wunschkleinod. — Nach Auffassung der Lamas und des Volkes vermehrt sich die *ruru*-Pille; vgl. das Kapitel: Erdgotturne. Mitunter trifft man Lamas, die fest glauben, auch die Europäer hätten diese Wunderpille des langen Lebens, weshalb sie auch viel älter würden als Chinesen und Tibeter; sie wollen wissen, daß es in Europa Leute gäbe, die mehrere hundert Jahre alt sind.

[3] Verschieden sind die Auffassungen der Leute über die Hockerlade und den Hockersitz. Von einem alten Ursprung ist ihnen nichts bekannt. Die einen meinen, der Leichnam würde nur deshalb in die Hockerstellung gebracht, weil er sonst nicht in die Totenlade ginge; man sieht dabei die Lade als das Erste und Wichtigere an. Der Gewährsmann sagt dazu, früher hätten die Tujen die Leichenverbrennung nicht gekannt und auch keine Totenlade gehabt. Das sei erst durch die Lamas eingeführt worden. Die Toten hätte man auf den Bergen den Tieren zum Fraße ausgesetzt, so wie es heute die Fandse tun. Er selber wolle sich lieber nach Chinesenart begraben lassen; vor dem Verschnüren und Verbrennen habe er Angst.

Andere behaupten, die Tujen hätten früher ihre Toten in Särgen begraben. Als Beweis führen sie an, daß in Yangchüan, einem alten Tujendorfe, durch Bergrutsch Särge freigelegt wurden; diese stammten wenigstens aus der frühen Mingzeit. Aber dieser Beweis besagt wenig, wenn man bedenkt, daß bereits in der Hanzeit im nahegelegenen Huchutale chinesische Militärexpeditionen stattfanden.

Aber auch ohne die Leichenverbrennung kommt die Totenlade in Chinghai vor. So im Bengbar-Tale, einem Nebental im Hsi-ch'uan. Dort wohnen die sogenannten Chia-Hsifan (Dorffandse), die ursprünglich Mongolen waren und heute sinisiert sind. Auch sie setzen, genau wie die Tujen, die Toten mit Hockerstellung in die Hockerlade, verbrennen sie aber nicht, sondern begraben sie.

Ferner werden in der Hockerlade sitzend die taoistischen Mönche und solche Leute begraben, die sitzend gestorben sind. Interessant ist die entsprechende Ausdrucksweise für den Tod solcher Leute *sōwā guei wōldzia*, sitzend ist er vergangen, im Chinesischen *tsuo-hua*, d. h. sitzend verwandelt werden. Das Wort *sō-* kann sowohl „sitzen" als auch „betrachten" bedeuten. Solche Leute gelten als Heilige, die in Betrachtung in eine andere Welt hinübergingen. Ein Tod in dieser Haltung gilt auch besonders ehrenvoll. Auf dem Grabe dieser Leute errichtet man gewöhnlich eine Tschorte. — Zur taoistischen Sitzbestattung vgl. Bild. Dieses Foto ist gestellt. Der Taopriester von Kanchiapu war gerne bereit, sich in seiner Totenlade fotographieren zu lassen, und machte vor, wie er in die Lade eingesetzt würde. Er hatte diese Lade in seinem Tempel stehen und zeigte jedem Besucher mit Stolz diese schön bemalte Schnitzarbeit. Ein schönes Bild findet sich auch in F. Dransmann, T'aishan-Küfu Guide, p. 19. Es ist die Mumie des taoistischen Priesters Suin, welcher zur Zeit Kanghsi's sechzig Jahre lang auf dem T'aishan wirkte und dort in der Totenlade hockend in der „Grotte des

Unsterblichen" (*hsien-jen tung*) beigesetzt ist. — Zur Sitzbestattung in Ost-Tibet vgl. Tafel, Tibetreise, I, 236-237, mit Zeichnung.

Daß Tulkus und andere Lamas verbrannt werden, ist überall bekannt. Vgl. dazu die Beschreibung in Filchner: Kumbum, p. 240-242. Aber bei der sitzenden Stellung der Lamas, der taoistischen Mönche und der in Betrachtung Gestorbenen ist die Haltung die eines sitzenden Buddha mit untergeschlagenen Beinen und ruhenden Händen, wogegen die Haltung bei den Tujen und den Chiafandse ganz verschieden ist, nämlich die embryonale.

Andere Erklärungen der Tujen, vielleicht die landläufigsten, sagen, daß der Mensch in dieser Stellung im Mutterleibe ruhe und so geboren werde; nackt und in der gleichen Stellung gehe er auch wieder in den Schoß der Wiedergeburt zurück, so wie er gekommen (allerdings umgekehrt). Bei diesem Vergleich drängt sich die Erde oder das Feuer als Symbol der Mutterschaft auf und die Totenlade (oder bei andern Völkern der Sack oder Sarg) als symbolischer Schoß. — Diese Erklärung der Leute hat am meisten für sich. Sie gründet in uralten religiös-kosmogonischen Gedankengängen, welche Geburt und Tod in engen Zusammenhang bringen. Skelette in Hockerstellung liegen aus vielen Kulturen vor, und Menschen in embryonaler Hockerstellung werden in den archaischen Hochkulturen immer wieder dargestellt, und zwar in Verbindung mit den Verschlingergestalten (chin. *t'ao-t'ieh*) und der Unterwelt. Prof. C. Hentze hat in seinen jüngsten Arbeiten diese Zusammenhänge weitgehend aufgedeckt, weshalb hier darauf verwiesen sei. — Über die Vorstellung, daß der Tote in Schlafstellung gebracht werden müßte, erfuhr ich nichts, wiewohl es bekannt ist, daß die Nomaden dort am Kukunor in dieser Stellung schlafen, was man mitunter auch bei Chinesen und Tujen tagsüber beobachten kann.

[4] Das Binden der Leiche wird nicht als eine Fesselung des Toten betrachtet, um ihn so an der Rückkehr zu verhindern, was bei den Chinesen mit dem Zusammenbinden der Füße beabsichtigt wird. Der Gewährsmann behauptet, die Bindung habe nur den Zweck, die Hockerstellung zu festigen.

Bei der sonst häufigen Verwendung von Schafwolle ist es auffallend, daß man nur Hanfschnüre nimmt. Als Grund geben die Leute an, wenn man Wolle nähme, würde der Tote als Tier mit Wolle wiedergeboren. Das sei bei Hanf nicht möglich; denn in eine Pflanze wird man nicht verwandelt.

Von Hanf als Dämonen-Schreck, wie z. B. bei der Hanfpeitsche der Schamanen, wollte der Gewährsmann nichts wissen. Es mag sein, daß sich hier chinesischer Einfluß geltend macht. Denn auch die Chinesen verwenden beim Toten nur Hanf, welcher auch bei der Trauerkleidung eine große Rolle spielt (Hanfgürtel, Haarschnur, Hanfschleier usw.). Die strenge Trauer wird darum bei den Chinesen einfach „Hanftrauer", *ma-hsiao*, genannt.

[5] Der Schulterüberwurf erinnert sehr an die Schulterkragen der Schamanen. Ein Zusammenhang war nicht zu erfragen. Die Tujen behaupten, daß das Tuch meistens vor der Verbrennung abgenommen wird; man verwende es später als Amulett, da es eine große Heil- und Schutzkraft habe. Dazu bemerkt der Gewährsmann, man könne wohl das weiße Schultertuch vor dem Verbrennen abnehmen, aber es habe keine Zauberkraft und würde zu profanen Zwecken verwandt. Das gelbe Schultertuch hingegen, das ein

Toter mit Altersweihe trage, müsse mit der Leiche verbrannt werden, ebenso die Schärpe, die er damals erhalten habe.

[6] Bei der Lade der *Taoshih* fehlt der Sonnen-Mond-Aufsatz, die bewegliche Rückwand und die Tragstange. Die Leiche wird meist durch die vordere Türe eingesetzt oder von oben her, weil der Dachaufsatz abnehmbar ist.

[7] Diese Zeremonie hat eigentlich nichts mit der Totenlade zu tun. Sie ist üblich nach allen Schreinerarbeiten; man will dadurch den Schutzgott der Schreiner, den *Lu-pan-yeh*, ehren. Es ist eine chinesische Sitte.

[8] Auch diese Sitte scheint von den Chinesen entlehnt zu sein. Der Teigroller heißt auf chinesisch *mien-kan* oder *kan-ch'ang*. Er ist im Durchschnitt 1 *m* lang und 3-4 *cm* dick. Er wird hauptsächlich zum Nudelwalzen gebraucht. Der Teigroller wird von den Chinesen auch *pai-hu*, d. h. weißer Tiger, genannt, weil er bei Wahrsagung oder schamanistischen Zeremonien Sitz des Tigergottes werden kann, ähnlich wie der Geisterspeer Sitz eines Geistes wird. Der Teigroller wird auch so gehandhabt: ein Mann nimmt ihn mit beiden Händen und ruft den Dämon in ihn herab; dann rüttelt und schüttelt sich der Roller.

Der Feind des Teigrollers ist die Dreschwalze, *lu-chu*. Sie stellt den dunkeln (grünen) Drachen dar, *ch'ing-lung*, den ausgesprochenen Gegner des weißen Tigers. — Ferner ist der weiße Tiger ohnmächtig gegen alles, was von Toten stammt oder mit Toten zusammenhängt; er fürchtet Särge, Totenladen, Begräbnisse usw. Darum ist das Sargmachen die beste Gelegenheit, einen Teigroller herzustellen, und darum wird auch der Teigroller an die Totenlade gelehnt. Dadurch wird die Beziehung des Tigers zum Teigroller neutralisiert. — Außerhalb der Begräbniszeit lassen die Leute sehr selten einen Teigroller verfertigen; dann muß der Schreiner die Stange auf einer Dreschwalze, dem Gegner des weißen Tigers, zurechthobeln. Ähnlich wie die Dreschwalze wirkt auch der Mühlenstein; denn er zertrümmert den Spender des „Weißen", d. h. das Getreide, aus dem das Mehl kommt.

[9] Außer dem Knochenkasten sah ich einmal neben einer Totenlade noch ein kleines Holzkästchen von sargähnlicher Form. Darin, so sagten die Leute, lag eine kleine Menschenpuppe. Sie sollte Unglück und Tod vom Hause fernhalten. Der Gewährsmann hatte das noch nicht gesehen und meinte, diese Sitte sei von den Chinesen gekommen. Bei den Chinesen erfuhr ich folgendes: Ist jemand an einem Unglückstage gestorben, — was der Geomant feststellt —, so besteht die Gefahr, daß er noch einen aus der Familie ins Jenseits mit hinübernimmt. Um dem vorzubeugen, sorgt die Familie gleich bei der Beerdigung für Ersatz. In einen Miniatursarg legen sie eine Menschenfigur aus Aprikosen- oder Pfirsichholz, das die Dämonen besonders fürchten. Dieser Miniatursarg wird bei der Beerdigung in der Sohle des Grabes verscharrt, und darauf kommt der eigentliche Sarg. — Die Tujen vergraben den Miniatursarg unter der Knochenkiste. Der chinesische Name für diese Sitte ist *ch'ung-sang*, d. h. Doppel-Bestattung. Man würde es besser durch „Mitbestattung" übersetzen. Daß sie nichts mit Totenfolge und der Doppelbestattung im üblichen Sinne zu tun hat, ist einleuchtend. Es handelt sich hier um eine Art Nachzehrer.

[10] Totengaben und Opferregeln stimmen mit denen der Chinesen überein. Die Wasserlampe, *shui-teng*, ist eine irdene Schale, die halb mit Wasser gefüllt wird; meist kommen noch Bohnen hinzu. Auf das Wasser gießt man eine Schicht Öl. Auf dem Öl schwimmt ein Holzplättchen, in dem ein Docht steckt. Man will auf diese Weise verhindern, daß der Docht zu tief in die Schale hinabbrennt; um Öl zu sparen, füllt man die untere Hälfte mit Wasser. — Die chinesische Teiglampe des langen Lebens, *ch'ang-ming teng*, hat mit dieser Lampe nichts zu tun; sie ist den Tujen unbekannt.

[11] Das Papierverbrennen ist typisch chinesisch.

[12] Die Tujen haben keine Schwierigkeiten, Vertreter verschiedener Religionen zum Beten einzuladen. Es ist mir sogar einmal angetragen worden, das christliche Totenoffizium zu beten. — Andererseits laden auch die chinesischen Buddhisten die Lamas zum Totenbeten ein.

[13] Auch diese Sitte der Totenwacht scheint chinesisch beeinflußt zu sein. Die Leidtragenden knien rechts und links neben der Lade auf Stroh, so wie die Chinesen rechts und links neben der offenen Leiche knien. Des Nachts kauern sie sich zusammen und legen einen Lehm- oder Ziegelstein als Kopfkissen unter, nach dem alten chin. Spruch: *ch'in san, chen k'uai*, d. h. auf Stroh schlafen, einen (Lehm)-stein unterlegen. — Die Leichenwache ist Pflicht für die Ehrfurcht schuldende Generation, chinesisch *hsiao-tzu* genannt, das sind die männlichen Nachkommen und Verwandten ersten und zweiten Grades, z. B. Söhne, jüngere Brüder, jüngere Vettern, Enkel.

[14] Neuerdings melden die Tujen den Tod beim Mutterbruder durch eine schriftliche Mitteilung, wie die Chinesen. Das Ursprüngliche ist aber die Meldung mit dem Schnapskrug, an dem eine Wollflocke gebunden wird.

[15] Bei der Verwandtschaft sind drei Gruppen zu unterscheiden, die mit der Verwandtschaftseinteilung der dortigen Chinesen übereinstimmen: 1. Die eigene Familie, *dzienani kudĕ*, chin. *pen-chia*. Dazu gehören die Nachkommen in gerader Linie, Sohn, Enkel, Enkelkinder, auch die Töchter, die bereits nach auswärts verheiratet sind. Sie wohnen zusammen in einem Gehöft. 2. Vetternschaft, *dzienani šäni*, chin. *tang-chia-tzu*. Das sind die Vaterbrüder und Vettern, praktisch ist es die ganze Verwandtschaft mit dem gleichen Familiennamen. — Dieser Gruppe obliegt die Sorge für das Begräbnis, während die eigene Familie (auch die Töchter) die Trauerkleider trägt und den strengen Trauerverboten unterworfen ist. Sobald die Töchter aber in ihre Mannesfamilie zurückkehren, legen sie die Trauer ab. 3. Die Schwägernschaft, *uróg*, chin. *ch'in-chia, ch'in-ch'i*. Weil hier bei den Tujen jetzt die chinesischen Ausdrücke in Gebrauch sind, seien folgende Namen unterschieden: *ch'in-chia* im strengen Sinne ist die Verwandtschaft der Schwiegersöhne, in die die Töchter eingeheiratet haben. Sie haben einen andern Familiennamen, *wai-hsing*. Die Familie, aus der die Mutter stammt, nennt man *wai-chia*; der Bruder der Mutter ist hier die Respektsperson, der ihre Interessen vertritt. Die Familie, aus der die Mutter des Vaters stammt, nennt man *wei-chia*; auch hier ist für den Vater sein Mutterbruder die Respektsperson, welche beim Tode Rechenschaft verlangt. *Wei-chia* und *wai-chia* haben die gleichen Zeichen, nur die Aussprache ist verschieden. Wörtlich übersetzt heißt es

„die außenstehende Familie", also nicht zur männlichen Linie gehörig. Statt *wai-chia* sagt man auch *niang-chia*, man bezeichnet damit die Familie, aus der die Mutter stammt. Dieser Ausdruck wird auch für die Familie des Lama gebraucht, der ja unverheiratet ist. — Die *wai-chia* oder *niang-chia* erscheint erst am Vortage der Verbrennung.

[16] Beim Begräbnis haben die Tujen folgende Ämter: 1. Der Zeremonienmeister. Dieser besorgt alles, was mit den Bräuchen um den Toten und um das Verbrennen zusammenhängt. Er wird mit dem chinesischen Namen *sang-kuan*, d. h. Bestattungsleiter, oder *hu-sang*, d. h. Bestattungs-Schützer, benannt. Er wird meist aus der Vetterschaft genommen. 2. Der Geschenkwalter. Er nimmt die Opferbrote entgegen und verwahrt sie in einem eigenen Raum. Man nennt ihn auf Chinesisch *k'u-kuan*, d. h. Schatzwalter. — Die Chinesen geben ihm noch einen Sekretär zur Seite, der aufzeichnet, was die einzelnen Gäste geschenkt haben. Das haben die Tujen nicht. 3. Der Gastherr. Dieser ist nur für den Lama da, sorgt für dessen Bewirtung, für dessen Tiere, für die bei den Zeremonien benötigten Sachen, für Brandpapier usw. Die Tujen nennen ihn *känguo*. Die Chinesen haben an seiner Stelle einen Weihrauchverwalter. 4. Die Köchin. Von den Tujen *dziemä nienie* genannt. — Mit Ausnahme des *känguo* und der *dziemä nienie* scheinen die Amtswalter von den Chinesen übernommen zu sein.

[17] Über Herkunft und Sinn dieser Zeremonie sind sich die Leute nicht einig. Die Chinesen sagen, es sei ihnen nachgeahmt; die Tujen behaupten, es sei eine alte Sitte ihrer Vorfahren. — Auch die Chinesen haben den Namen *büda* (*pai-ta*); sie sagen auch *pai-wai* dafür. Für das *pai-ta* haben sie keine eigene Erklärung; das *pai-wai* deuten sie als „profitieren, Vorteil erhaschen". Für beide Worte gibt es keine Schriftzeichen. Das wäre aber nicht so wichtig, da es eine ganze Menge Dialektausdrücke gibt, für die keine Zeichen bestehen. — Der Gewährsmann meint, *büda* sei ein Tujenwort und würde soviel wie „profitieren, gewinnen" heißen, also genau wie das chinesische *pai-wai*. Wenn diese Sitte nicht weiter im Osten vorkommt, was zu untersuchen wäre, dann könnte man an eine Entlehnung von den Tujen denken.

Das *pai-ta* der Chinesen ist etwas umfangreicher. Zuerst folgt das Anlegen der weißen Trauermütze, *tai-hsiao*, dann die Besichtigung der Leiche, *wang-ku*, d. h. Knochen beschauen; der Mutterbruder heißt in dieser Eigenschaft *ku-chu*, d. h. Knochen-Herr, ein Ausdruck, den auch die Tujen haben. Daran schließt sich die Rede des Mutterbruders, *pai-wai*. Und wenn die Verhandlung dabei zur Zufriedenheit ausfällt, dann folgt erst der Kotou mit dem Totenopfer vor der Leiche. Über die Knochenverwandtschaft vgl. 2. Tl., I, 2.

Auch die Rede des Mutterbruders ist etwas verschieden von der der Tujen. Er verlangt hauptsächlich einen prächtigen Sarg, vornehme Totengewänder und viele Bonzen zur Beerdigung. Ja, er fordert sogar Sachen des Toten zurück, so z. B. die Kuh, die ihn mit Milch versorgte, auch Wertgegenstände, die man als Andenken behalten will; denn da der geliebte Tote nicht mehr unter seinen Angehörigen weile, so wolle man doch aus Anhänglichkeit wenigstens seine persönlichen Gegenstände. Dabei weiß jeder, daß es weniger aus Anhänglichkeit als aus Gewinnsucht geschieht. Auffallend ist hier die ganz unchinesische Forderung nach der Milchkuh, da die Chinesen fast keine Milch trinken.

Bei den Tujen macht das *pai-ta* einen etwas selbstloseren Eindruck. Man verhandelt hauptsächlich wegen der einzuladenden Lamas und deren Gebetslohn; dies hauptsächlich mit Rücksicht darauf, daß die Seele des Toten zufrieden sei und ihre Wanderung antrete.

Beim *pai-ta* ist also ein zweifacher Gesichtspunkt zu unterscheiden, der soziale, der mehr bei den Chinesen hervortritt, und der religiöse, der von den Tujen mehr berücksichtigt wird. Bei dem ersten handelt es sich um die Geltendmachung der Rechte der Mutterfamilie; beim zweiten um die Seelenvorstellung bei Toten, die offenbar als lebende Leichname gedacht werden. Bei Erklärung des Sinnes ist dieser Punkt ausschlaggebend. Es handelt sich um den Frieden und das Glück der Familie, das durch eine ruhelose Seele gefährdet wird, wenn diese nicht zufriedengestellt wird und weiterwandert. Diese Zufriedenstellung geschieht durch die Sorge um ein anständiges Begräbnis (Kleider, Sarg) und das Gebet der Lamas. Dann ist für die Seele „der Weg geöffnet", wie die Buddhisten sagen; das oben erwähnte Sprichwort der Chinesen erhält hier seinen Sinn. Wie stark diese Vorstellung auch bei den Christen noch weiterwirkt, erhellt sich aus dem umgeformten Spruch *wai-chia pu k'ai yen, wang-jen pu shang t'ien*, d. h. wenn die Mutterfamilie nicht zu reden anfängt, steigt der Tote nicht in den Himmel. — Bei allem aber wird deutlich, wie groß die Rechte der Mutterfamilie sind, die noch bis über den Tod hinaus für ihre Mitglieder besorgt ist.

[18] Neuerdings gebraucht man statt der Feuerzeuge auch Streichhölzer. Aber auch hier muß das Zündholz auf den ersten Strich brennen, sonst wirft man es fort und nimmt ein zweites.

[19] Dies dürfte aber nicht der ausschlaggebende Grund für das Schwinden der Sitte sein, sondern die allgemeine Sinisierung. Es läßt sich überall noch in entlegenen Schluchten ein Platz für die Verbrennung finden; denn auch die Chinesen in den Tälern verbrennen ihre erwachsenen, unverheirateten Töchter an solchen abgelegenen Orten.

[20] Für das Waschen im Spiegel ist aber nicht nur der Grund maßgebend, daß kein Wasser über den Toten fließen soll. Auch bei Lebenden wird das Spiegelbild gewaschen, ebenso bei der Weihe von Buddhabildern. Vgl. dazu auch FILCHNER: Om mani padme hum, p. 137-141. Bei der Stelle: „Dann nimmt er einen kleinen Metallspiegel, zeigt dessen Vorderseite nach allen Seiten und beträufelt ihn mit einigen Tropfen Wasser aus seinem Kultgefäß", handelt es sich nicht um ein einfaches Hin- und Herwenden des Spiegels, sondern höchstwahrscheinlich um das Auffangen der Spiegelbilder der Knaben, die vor den Kampo gebracht wurden, und um das Abwaschen dieser Bilder.

[21] Das Tujenwort *sèn-min* ist offenbar nur eine Lautnachahmung des chinesischen *ch'ing-ming*. Der Gewährsmann erzählte, die Tujen hätten in alter Zeit nicht das Gräberfest gekannt, sie hätten es von den Chinesen abgeschaut, was ja auch durch die genau gleichen Riten und die früher behauptete Leichenaussetzung bekräftigt wird. — Unerklärt bleibt aber die Ver-

schiebung einer endgültigen Beisetzung der Knochen bis auf dieses Fest, zumal die Chinesen ihre Toten gewöhnlich sofort auf dem Friedhof beerdigen. Der Gewährsmann bemerkte dazu, daß die Chinesen ihre Toten an bestimmten Glückstagen beerdigen; die Tujen aber hätten für die Toten nicht eigene Glückstage. Der Tag des *ch'ing-ming* sei aber immer ein unfehlbarer Glückstag, und darum warte man bis dahin. Andererseits behauptet er, die Tujen hätten früher nie Friedhöfe gehabt, sondern sie hätten ihre Toten nach Belieben begraben, aber nicht auf gemeinsamem Feld; erst recht sei das nach Einführung der Verbrennung unnötig gewesen. — Man kommt hier wohl kaum an einer ursprünglichen Doppelbestattung vorbei.

[32] Warum die Mädchen so gefährlich sind, war nicht klarzustellen. Vielleicht liegt derselbe Gedanke wie bei dem *pai-ta* zugrunde, daß die Seele unbefriedigt aus diesem Leben scheidet, nämlich, daß das Mädchen nach erlangter Reife seine eigentliche Bestimmung in der Heirat nicht erreichte. Eine Totenheirat, wie z. B. in Shantung, gibt es hier nicht, so daß die Seele nicht zur Ruhe kommen kann. Dieser Seelendämon wird aber nach Aussage der Chinesen und Tujen durch Verbrennung vernichtet. Mir ist der Fall bekannt, daß noch zwei Jahre nach dem Tode ein chinesisches Mädchen ausgegraben und verbrannt wurde, weil es in der Familie immer spukte und ein Unglück auf das andere folgte. Geholfen hat es allerdings auch nicht. — Naheliegend sind gewiß auch schamanistische Vorstellungen. Man braucht nur daran zu erinnern, daß die Bonpriester die Knochenflöte aus den Knochen und die Peitsche aus der Haut eines solchen Mädchens verfertigen.

[33] Die benachbarten Chinesen haben eine ähnliche Sitte. Sie legen die Ahnentafel des Toten in einen kleinen Sarg und bestatten sie auf dem Friedhof. Diese Beerdigung hat rechtskräftigen Charakter; wenn sie vorgenommen wird, gilt das als Beweis, daß die Person wirklich tot ist. Eine Parallele findet sich bei den Chinesen in der stellvertretenden Hochzeit mit einem ausstaffierten Strohmann.

[34] Eine Sitte, die jetzt nicht mehr geübt wird, war bei den Tujen das Ölspeise-Essen am Vorabend der Verbrennung, *bän-sǎn tsinani*, d. h. Ölspeise kocht man. Die Töchter und deren Mädchen (Nichten) brachten ein Maß Weizenmehl und einen Krug Öl. Beides wurde nach dem *pai-ta* zusammen in einem Kessel geröstet und herumgereicht. Man knetete es zu Klößen wie Tsamba. — Ähnliche alte Tujensitten sollen dem Gewährsmann zufolge jetzt vergessen sein. Man hat sich immer mehr an die umfangreichen Gebräuche der Chinesen angeglichen, und in absehbarer Zeit wird die Totenverbrennung der chinesischen Leichenfeier gewichen sein.

[35] Der Leichenofen kann in verschiedener Form ausgeführt werden. Als die vornehmste Art gilt die, welche dem Leichenofen der Lamas nachgeahmt ist (vgl. dazu die Zeichnung, die von einem Tujen stammt). Es lassen sich Ähnlichkeiten mit dem Unterbau der Tschorten nicht verkennen. Ich sah auf Gräbern von sitzend Gestorbenen Tschorten, die fast eine genaue Nachbildung des Ofens darstellten, nur etwas abgerundeter. — Wenn bei der Verbrennung der Feuerguß vorgenommen wird, dann wird natürlich auch die Bodenzeichnung gemacht, und zwar meistens nicht auf dem Boden selber,

sondern man legt ein größeres Blatt Papier mit der Zeichnung hin; darauf wird dann der Sockel gemauert. Oft werden mehrere Bogen zusammengeklebt. Die Zeichnung ragt bisweilen unter dem Sockel heraus, so breit ist sie. Die Bodenzeichnung variiert natürlich auch in der Dekoration; aber immer sind die Donnerkeile und die Lotosblume dabei. Der Ofen mit der Leiche wird als von der Lotosblume getragen gedacht, aus welcher die Flammen der Lebensverwandlung bei der Verbrennung schlagen. Vgl. dazu den Abschnitt: Der Feuerguß, Anm. 4. — Zwischen dem Leichenofen und der *bum-pa* der Tschorten bestehen sicher Zusammenhänge.

(Fortsetzung folgt.)

[Text continues on p. 822]

[continued from p. 658]

Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Von DOMINIK SCHRÖDER

(Zweite Fortsetzung)

V. Bräuche um den Ackerbau und das Vieh

1. Das Saat- und Herbstdankfest [1] *

Bericht

Das Saatfest und das Fest des Herbstdankes sind vollständig gleich. Nur haben die Leute im Herbst mehr Mehl und Fleisch, um das Fest zu feiern. Beide Feste dauern mehrere Tage. Eine bestimmte Anzahl Tage ist nicht vorgeschrieben. Man unterscheidet beim Feste das Opfer und die Tänze der Schamanen. Das Opfer wird von dem Saatherrn oder den Dorfältesten vorgenommen. Die Tänze dauern einen ganzen Tag; damit ist auch gewöhnlich ein Markt verbunden.

Die Schamanen errichten einen Mast im Tempelhof, beten mehrere Tage, senden am ersten Abend Krankheiten aus und töten aus der Ferne Kinder oder machen sie ohnmächtig. Am letzten Tage abends, bevor sie den Mast niederlegen, nehmen sie die Krankheiten wieder zurück; dann werden die davon betroffenen Leute wieder gesund.

Die Schamanen sind immer Männer [2]. Sie tragen Frauenkleider und eine Frauenfrisur. Ihre Trommel besteht aus einem Eisen- oder Holzreifen, worüber ein Schaffell gespannt ist. Sie tragen die Sänfte der Mutter-Göttin auf eine Tenne und tanzen davor. Während des Tanzes werden die Trommeln geschlagen. Sie machen allerlei Kunststückchen, und einer kommt in große Trance und verwundet sich.

Das Saatfest findet in der Zeit vom dritten bis fünften Monat statt, das Herbstfest im neunten oder zehnten Monat. Kein Dorf feiert aber beide Feste. Wo das Saatfest ist, ist kein Herbstfest, und wo ein Herbstfest ist, ist kein Saatfest.

---

* Anmerkungen siehe p. 823.

Beim Saatfest bittet man um Schutz vor Gewitter und um Regen; beim Herbstfest dankt man für die Ernte.

Anmerkungen

[1] Zu diesem Thema vgl. DOM. SCHRÖDER, Das Herbst-Dankopfer der Tujen im Sining-Gebiet. Anthropos 37-40. 1942-45. 867-873. — Der dortige Bericht bringt nur das Opfer aus dem Herbstdankfest, wie es der Alte damals beschrieb. Es ist interessant, darauf hinzuweisen, daß er dieses Opfer als typisch für das Fest herausgriff und die ganze Feier nur nebenher erwähnte, immer mit dem Hinweis, daß die Schamanen eigentlich nichts mit dem Opfer zu tun hätten. Als ich ihn später frug, warum er nicht das ganze Fest ausführlich beschrieben habe, gab er zur Antwort: „Das war zu viel für einen Nachmittag". Zudem habe er das Fest so erzählt, wie es bei ihm in seinem kleinen Dörfchen vonstatten gegangen sei. Dort sei es immer sehr einfach gefeiert worden, jetzt habe er das Fest für sein Dorf ganz fallen gelassen, und sie würden ins Nachbardorf Chichialing gehen, wo es viel länger und größer sei.

Auch hier ist nichts Näheres über die einzelnen Teile gebracht, wie in den andern Kapiteln, weil der Stoff zu umfangreich ist und ein eigenes Thema bildet, das im Zusammenhang mit dem Schamanismus behandelt werden soll. Hier sei jedoch schon vorausgenommen, daß es wohl keine Tujen-Schamanen, sondern chinesische Schamanen sind, die sich über weite Gebiete Westchinas verbreitet finden.

[2] Der Name für diese Schamanen ist *bŏ*, also das typische mongolische Wort. Die Tujen unterscheiden sie streng von den andern Schamanen und den Bonpriestern. Es sind die von den Chinesen als *fa-shih*, d. h. Zauberer, oder *shih-kung*, d. h. Lehrmeister, bezeichneten Kulttänzer, deren Hauptgöttin die *Niang-niang*, d. h. Mutter, ist.

2. Die Pfahlziege *

Bericht

Wenn im Frühsommer die Saat hochgeschossen ist, lädt man einen Bonpriester ein, der auf einem Berge betet und die Pfahlziege errichtet. Er kommt tags zuvor zum Saatherrn und begibt sich am folgenden Morgen mit den Männern auf den Berg. Dort trinken sie Tee. Der Bonpriester setzt sich auf eine Filzmatte. Vor ihn stellt man einen niedrigen Kangtisch, damit er seine Kultgegenstände darauf lege, und neben ihn setzt man eine Tonschüssel mit Tsamba, Butter, Goldblättchen, sowie eine Schale Wasser und rote Farbe. Das benötigt er für die Torma. Dazu kommt noch ein Tellerchen mit Gerste und die Weihwasserkanne.

Zuerst bringen die Männer das große Weihrauchopfer dar, das während der ganzen Handlung unterhalten wird. Der Bon macht vier kleine Torma, „Unheiltorma" genannt, die er mit allerlei Zugaben auf ein Tablett stellt. Der Saatherr geht mit dem Tablett in die vier Himmelsrichtungen und wirft jedesmal ein Torma fort.

---

* Anmerkungen siehe pp. 829-830.

Dann macht der Bon das „Wettertorma". Währenddessen schlachten die Männer eine Ziege, stopfen das Fell aus und stecken es auf eine hohe Stange. Diese legen sie mit der Ziegenpuppe vor den Bon nieder. Er bindet vier kleine Holzkeile an die Füße und einen besondern Keil auf die Stirn der Ziege. Die Keile beschriftet er mit tibetischen Zauberzeichen. Dann wird die Stange aufgerichtet, worauf der Bon das Wettertorma samt den Zugaben vor die Stange stellt. Ein großes Weihrauchopfer und mehrfacher Kotou begleiten diese Zeremonie.

Hierauf geht der Bon auf seinen Platz und verfertigt das „Bergtorma". Es hat drei Schichten und ist das größte von allen Torma. Dieses stellt er hinter die Stange. Wiederum wird Weihrauch verbrannt und von allen Kotou gemacht.

Andere Männer haben während der Zeit im Kessel das Ziegenfleisch gekocht. Von diesem Fleische opfert nun der Saatherr den Göttern. Am Schlusse folgt dann ein gemeinsames Mahl, wobei das restliche Fleisch verzehrt wird. Dann gehen alle nach Hause; aber man singt und trinkt nicht wie sonst.

Das ist die feierliche Errichtung der Pfahlziege. Bei der einfachen Art wird nur ein Unheiltorma gemacht, welches die vier andern vertritt, dazu kommt noch das Wettertorma. Das Bergtorma fällt fort, und man bindet keine Zauberkeile an die Ziege.

Hat man die feierliche Errichtung vorgenommen, dann muß der Bonpriester den Sommer über öfters kommen und vor der Pfahlziege Gebetsdienst halten. Im Herbst, nach der Ernte, erhält er von jeder Familie ein bestimmtes Maß Getreide als Lohn. Bei der einfachen Errichtung, ohne Sommer-Gebet, erhält er nur am Tage selber ein großes Brot und ein Stück Fleisch von der Lende der Ziege.

Einzelheiten

Zeit: Die Zeit der Errichtung wird vom Wahrsager bestimmt, und zwar im Ortstempel. Sie fällt aber immer in die Zeit vom dreizehnten Tag im fünften Mondmonat bis zum sechsten Tag im sechsten Mondmonat. Man kann auch den Bonpriester den Tag bestimmen lassen. Dieser benutzt dazu drei Würfel. Die geworfenen Zahlen vergleicht er mit seinem Wahrsagebuch und bestimmt so einen Tag [3].

Ort: Die Pfahlziege wird immer auf dem höchsten Berg der eigenen Ortsgemarkung errichtet, und zwar nur auf einem Berg und nur eine Ziege. Es können sich aber auch kleine Weiler oder Gehöfte zusammentun; dann wird der höchste Berg von all diesen Weilern gewählt [1]. — Der Ort auf dem Berge selber wird vom Wahrsager angegeben, wenn man zum ersten Male die Pfahlziege errichtet. Diesen Platz behält man dann für immer bei. Man gräbt dort ein Loch und deckt es mit einer Erdscholle oder einem Steine zu, damit es nicht bis zum nächsten Jahre zerfällt.

Der Ort ist niemals tabu, einerlei ob gerade die Pfahlziege dort steht oder nicht. Man kann dort die Tiere weiden, Feuer anmachen usw. Auch Frauen brauchen ihn nicht zu meiden.

Personen: Nur ein Bonpriester darf die Handlung vornehmen, nie ein Lama oder ein Wahrsager. Jetzt wird allerdings die Sitte kaum noch geübt, weil die Bonpriester ausgestorben sind. Nur in ganz entlegenen Bergdörfern findet sie sich noch. Die einfache Zeremonie nimmt ein Bon zweiter Klasse vor, die feierliche ein Bon erster Klasse, denn er hat besondere Zauberkraft. Die Tracht ist die der gewöhnlichen Leute, da der Bon ja auch Bauer ist. Er braucht nur den Stirnkranz und ein langes Kleid zu tragen.

Außerdem wirken mit: der Saatherr und sein Gehilfe, die Dorfältesten und überhaupt alle Männer, alle Wahrsager. Es genügt jedoch, wenn nur ein Wahrsager vertreten ist, z. B. ein Schwertschamane, ein Geistertischwahrsager usw. Frauen sollen nicht bei der Zeremonie Zeuge sein, wohl können kleine Mädchen zuschauen.

Der Pfahl: Es kommt nicht darauf an, aus welchem Holze und unter welchen Zeremonien der Pfahl hergerichtet wird. Meist ist es ein 10 *m* langer schlanker Pappelbaum. Für diese Stange muß das Dorf selber aufkommen. Diese Stange wird jedes Jahr benutzt und in der Familie des jährlich wechselnden Saatherrn aufbewahrt. Man kann sie verbrennen, zerhacken usw., wenn sie nach einigen Jahren ausgedient hat.

Die Ziege: Gewöhnlich ist es eine Wollziege; Farbe, Alter, Geschlecht, Größe usw. sind belanglos. Wohl bevorzugen die Leute Hornziegen gegenüber hornlosen. Um die Herkunft der Ziege kümmert sich niemand; man kann sie kaufen, sich schenken lassen usw. Nach der Abnahme vom Pfahl im Herbst gehört das Fell dem Saatherrn; aber es ist so zerfallen, daß es nicht verwendbar ist. Es bleibt daher samt dem Kopf liegen zum Fraß für Wölfe und Hunde. Zu Zauberei wird das Fell nicht verwandt.

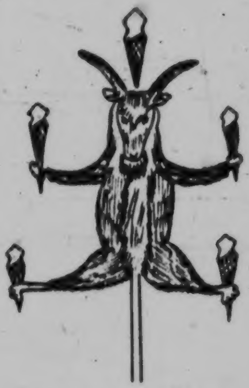
Das Unheiltorma: Der Bon wäscht sich Hände und Gesicht und verfertigt aus Tsamba mit Butter vermischt ein kleines Torma von etwa 10 *cm* Höhe und 3-4 *cm* Breite. Dieses stellt er auf ein Tablett oder einen Holzteller. Dazu legt er als Beigaben in allerkleinsten Mengen: rohes Schaf- oder Schweinefleisch, Lauch, Rüben, Brotkrumen, weiße und schwarze Schafwolle, fünf Arten Getreide, Teeblätter, Geld, Silber, Gold, fünf Stückchen Tuch, fünffarbene Fäden, sowie schwarzen und weißen Zucker, und stellt eine Teiglampe mit brennendem Wattedocht dazu. Diese Beigaben gelten auch für die drei andern Torma, also für alle vier kleinen Unheiltorma.

Die Beigaben werden mit den Torma in alle vier Windrichtungen geworfen, während der Saatherr unter Muschelblasen das große Weihrauchopfer darbringt, und der Bon den entsprechenden Geisterbann betet. Der Bon benutzt bei den ersten vier Torma nur die Klangteller und die Knochenflöte, nicht die Doppeltrommel und Schelle.

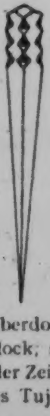
Bei der einfachen Zeremonie mit nur einem Unheiltorma kann natürlich nur eine Himmelsrichtung beachtet werden. Diese gibt der Bon selber an.

Herrichtung der Pfahlziege: Um die Ziege kümmert sich der Bon nicht. Die Männer räuchern und waschen die Ziege wie üblich und übergießen sie mit Milch; während die Ziege sich schüttelt, machen sie im Kreise herum einen dreifachen Kotou, weil der Himmel das Tier annimmt. Dann wird die Ziege geschächtet und das Blut in einem Becken aufgefangen. Beim Abhäuten schlitzt man die Bauchseite nicht auf, sondern man macht unterm Schwanz einen Schnitt, der gerade hinreicht, das Fell von hinten über den Kopf abzuziehen. Den Kopf schneidet man innerhalb des Fells ab, so daß er ganz und unabgehäutet darin bleibt. In gleicher Weise schneidet man die Füße ab, sie im Felle belassend. Dann erst wird die abgehäutete Ziege ausgeweidet, zerlegt und das Blut mit Fleischabfall in die gereinigten Därme gefüllt. Diese Därme werden mit dem Fleisch zusammen in einem Kessel über einem Erdloch gar gekocht.

Das Fell stopft man mit Stroh, gleich welcher Art, prall aus, so daß Kopf und Beine steif abstehen, und führt von rückwärts die Stange hinein bis zum Kopf. So sitzt die Ziege aufrecht und fest auf der Stange und braucht nicht eigens angebunden zu werden. Dann räuchern die Männer Ziege und Stange mit Weihrauch ab und legen sie vor den Bonpriester hin.


Die errichtete Pfahlziege. (Zeichnung eines Tujen.)

Das Wettertorma: Der Bon ist unterdessen mit dem zweiten Torma, dem Wettertorma, fertig. Es ist genau so groß wie das erste, bzw. die vier ersten Torma. Unter Gebet stellt er es auf ein Holztablett mit folgenden Beigaben: ein bis drei Butterlampen, drei Kupferschälchen mit reinem Wasser, ein Schälchen Gerstenwein, ein Schälchen Tibetgerste oder Weizen, ein Schälchen Teeblätter, ein Schälchen Teigbohnen. — Dieses Torma trägt noch einige bunte Butterblumen. Bei seiner Anfertigung betet der Bon ein eigenes Wettergebet. Manchmal klebt er noch etwas Papiergold auf das Torma.


Zauberdolch, Holzpflock; *mpuru*. (Nach der Zeichnung eines Tujen.)

Die Keile: Nach dem Anfertigen des Torma beschriftet der Bon die Keile. Diese besorgt der Saatherr. Sie haben die Form der lamaistischen Zauberdolche, sind dreikantig, sieben Zoll (23 *cm*) lang und einen Zoll (3, 3 *cm*) breit. Nur das härteste Holz gebraucht man dafür; das sind in jener Gegend nur die drei Sorten: *huang-san-tzu, hei-ts'u, hua-mu*[7]. Ob man sie alle aus einer dieser Sorten anfertigt oder alle Sorten gebraucht, ist gleich. Im ganzen sind es fünf Keile. Der Kopf der Keile ist dreiteilig gekerbt[8].

Der Saatherr legt diese Keile dem Bon auf den Tisch. Dieser beschreibt alle drei Seiten mit tibetischen Zauberformeln. Dazu bedient er sich chinesischer Tusche und des Pinsels oder des tibetischen Bambusstiftes. Der Keil, der für den Kopf der Ziege bestimmt ist, wird am Kopfe mit einem schwarzen Hada und in der Mitte mit einer schwarzen Schnur oder einer kleinen Kette umschlungen.

Dann schneidet man etwas von der Wolle der vor dem Bon liegenden Pfahlziege ab, dreht einige Fäden, und der Bon bindet damit die Keile fest, an jeden Fuß einen und einen zwischen die Hörner. Alle fünf Keile schauen mit der Spitze nach unten. Aus seiner Weihwasserkanne spritzt er dann Wasser über Ziege und Stange, nimmt eine Prise Tibetgerste, bläst dreimal darüber und streut sie auf das Ganze.

Die Errichtung der Pfahlziege und das Opfer: Die Männer setzen die Stange ins Loch und keilen sie mit Steinen und Erde fest. Die Ziege muß nach Nordwesten schauen, weil von dort gewöhnlich die Gewitter kommen. Sobald die Stange feststeht, bringt der Bon das Wettertorma samt den Beigaben an den Fuß, stellt es ab und geht sofort wieder auf seinen Platz zurück, um das Wettergebet weiterzubeten. Jetzt begleitet er das Gebet nur mit seiner Trommel und der Schelle. Wiederum bringen die Männer ein großes Weihrauchopfer unter Muschelblasen dar.

Das Bergtorma: Daran schließt sich die Anfertigung der Bergtorma. Es ist dreistufig und rund und sieht aus wie eine Pyramide mit etwa 10 *cm* hohen Terrassen. Im ganzen ist es etwa 40 *cm* hoch. Das Torma wird mit rotgefärbter, weicher Butter überstrichen und erhält folgende Beigaben: auf der ersten Schicht Wassertiere, Frosch, Schlange, Fisch, Drache, Schildkröte, ferner kleine Steinchen, Erdklümpchen und schließlich noch einige Spritzer Wasser; auf der zweiten Schicht Bergtiere, Hirsch, Pferd, Yak, Halbyak, Schaf, Ziege, Hase, Fuchs, Wolf und einige Stückchen Holz; auf der dritten Schicht Lufttiere, Phönix, Adler, Pfau, Elster, Taube, Schwalbe, ferner Sonnenscheibe und Mondsichel. Auf die oberste Spitze kommen verschiedene Arten echter Blumen[3].

Diese Figuren werden alle aus Butter und Tsamba in Miniatur vom Bon selber hergestellt. Er setzt das Torma aufs Tablett mit genau denselben Opferbeigaben wie beim Wettertorma. Dieses Torma wird ebenfalls an den Fuß der Stange gebracht, meistens hinter sie und etwas erhöht. Davor kommen Lampen und Schälchen. So stehen im ganzen zwei Torma unter der Pfahlziege. Während der Bon zurückgeht und seine Gebete weiterbetet, verbrennen die Männer wieder Weihrauch.

Das Ziegenopfer: Das Ziegenopfer besteht im Wurf von Opferfleisch. Während der Bon sich von seinen Gebeten ausruht, gibt der Speerwahrsager (oder ein anderer) die Richtung an, in welcher das Opfer zu vollziehen ist, und beaufsichtigt mit dem Schüttelspeer die Handlung. Der Saatherr nimmt aus dem Kessel eine Schale von dem Sud und wirft diese in der vom Wahrsager angegebenen Richtung in die Luft für den Himmel. Dann folgen vier Würfe in die vier Weltrichtungen und schließlich drei Würfe nach Nordwesten für die Wettergeister. Bei jedem Wurf knien die Männer nieder und machen einen dreifachen Kotou.

Damit ist die eigentliche Zeremonie beendet. Die Männer setzen sich um den Kessel, verzehren das restliche Fleisch und trinken Tee. Dann gehen alle heim, auch der Bon. — Die Torma werden entweder im Feuer verbrannt oder einfach stehengelassen.

Die Verehrung der Pfahlziege: Während des Sommers stellen sich die Bauern einzeln oder gemeinsam vor der Pfahlziege ein, opfern, beten, verbrennen Weihrauch und machen Kotou, um die Saaten vor Hagel zu schützen. Auch der Bon kommt öfters und betet. Früher schlug er sogar für längere Zeit sein Zelt auf und blieb dort wohnen, um stets bei Gewitter für den Wetterbann da zu sein. Das ist jetzt nicht mehr der Fall. Den Wetterbann nimmt jetzt der Wahrsager vor, meist der Speerwahrsager.

Das Abnehmen der Pfahlziege: Nach dem fünfzehnten Tag im achten Mondmonat, wenn die Ernte geschnitten ist, wird die Pfahlziege wieder fortgenommen. Man läßt dann aber den Tag nicht mehr vom Wahrsager bestimmen, sondern richtet sich nach den Umständen. Der Bon wird wieder eingeladen, er macht wieder die Torma und betet. Meist opfert man dann ein Schaf.

Deutungen: Die Pfahlziege soll die Unwetter bannen und die Ernte schützen. Die Sitte kommt nur bei Bauern vor, auch bei den ackerbauenden Fandse. Die Ziege hat eine besondere abwehrende Kraft, weil sie dem Gotte *Däntsien Sän* mit ihrem Kopf als Amboß dient. Er ist Schmied im Wetterministerium [5]. Bei Gewittern hämmert er zwischen den Hörnern sein Eisen, dabei sprühen die Blitze, und glühende Hagelkörner fallen auf die Erde. Dadurch werden die schädlichen Dämonen erschlagen, so daß Saaten und Menschen kein Unglück geschieht [6].

Die ersten vier Torma stellen böse Dämonen dar. Durch das Fortwerfen werden sie vertrieben. Die Beigaben gibt man mit, damit sie zufrieden sind und nicht mehr wiederkommen; es sind Dinge, die man im täglichen Leben braucht.

Das zweite Torma, Wettertorma, stellt die Geister des Wetterministeriums dar. Die Beigaben sind ein Opfer, das sie günstig stimmen soll.

Das Bergtorma stellt den Weltenberg dar. Sonne und Mond kreisen um ihn. Dieser Berg ist das Geisterparadies. Man stellt ihn unter den Pfahl, damit die Geister sich in dieses Paradies zurückziehen und von den Menschen ablassen.

Die Keile stellen die Zauberdolche des Schmiedegottes und seiner Untergebenen dar. Sie sind die Hauptwaffen gegen die Dämonen. Auch der Bonpriester ist ein Schüler und Untergebener dieses Schmiedegottes. Er verehrt ihn besonders und gebraucht beim Dämonenbannen ebenfalls den dreikantigen Zauberdolch. Auch bei den Tempeltänzen (Tschamtänzen) treten die untergebenen Geister des Gewitter-Schmiedegottes mit diesen Dolchen auf. Lamas gebrauchen den Dolch nie. Die drei Kerben bilden drei Knäufe, welche Menschenschädel darstellen sollen. Davor haben die Dämonen besonders Angst, wie überhaupt vor Sachen, die von Toten stammen, wie die Knochenflöte, die Menschenhautpeitsche und die Schädeltrommel.

Wörterliste

Die Pfahlziege :	*aradziăṅ* (tib. Lehnwort) = Ziege ausspannen. *ima vĕdziala* (tuj.) = Ziege ausspannen.
Die Ziege :	*ima* ; *chü-la* (chin.) ; *chia-la* (chin.).
Wettergebet :	*dirĕdzia xsertsien* (tib. Lehnw.) [5]. *lei-pu ching* (chin.) = Wetterministerium-Gebet.
Unheiltorma :	*ǧuax* [6] *šdor* (tib.).
Wettertorma :	*dirdzia xsertsien* (tib. Lehnw.) ? vgl. Wettergebet.
Bergtorma :	*rira* (tib. Lehnw.) = Weltenberg, Sumeru, Manḍala.
Zauberdolch :	*mpuru* (tib.) [4] ; *ting-shen-chuang* : Geisterpflock (chin.).
Kerben :	*nduodba* (tib. ?)
Zauberformeln :	*snaǧ* (*sĕnoǧ*).
Bonpriester 2. Klasse :	*xuändie* ; *sĕnoǧsa* (*snaǧsa*) (tib. Lehnw.) *peng-po* (chin.).
Wetterbann :	*satsiöṅ* (tib. Lehnw.) [7].
Das schwarze Hada (am Dolch) :	*chao-t'ien p'a* (chin.) = den Himmel bedeckender Schleier. *darnaǧ* (tib. Lehnw.) [8].
Die schwarze Schnur :	*ʃsiasga* (tib. Lehnw.) = Lasso zum Einfangen der Pferde. *k'un-hsien sheng* (chin.) : die Genien bindende Schnur.

Anmerkungen

[1] Wenn der Berg zu weit entfernt ist, schlägt man dort ein Zelt auf und wohnt dort.

[2] Die Zeit fällt mit der zusammen, in welcher die Chinesen ihre Wetterburgen in Ordnung bringen und die Donnerkeile einrammen (*ch'a p'ai*).

[3] Hier ist es eine Darstellung der Welt mit Tieren und Gestirnen, also ein Manḍala. Interessant ist, daß der Gewährsmann dieses Torma als Opfer bezeichnet wie auch alle Torma-Beigaben, wogegen die beiden andern Torma Geister darstellen.

[4] Die Form der Zauberdolche ist verschieden. Besonders variiert der Griff ; meist sind es jedoch dreifach gestaffelte Totenköpfe. Die Dolche, die ich sah, waren alle aus Eisen. Ich hörte aber auch, daß es früher Dolche aus Menschenknochen gab. So ließe sich die dreikantige spitze Form und der Knochenknauf leicht erklären ; es würde auch gut zur Schädeltrommel, Hautpeitsche, Knochenflöte usw. passen. — Die schwarze Farbe bedeutet Eisen.

[5] Die Vorstellung vom Gewitterministerium hat Ähnlichkeit mit dem chinesischen *lei-pu* (Donner-Abteilung). Es sei jedoch dahingestellt, ob Entlehnungen bestehen. Jedenfalls bringt die Volkstradition der Tujen die Bon in besondere Beziehung zum Wetterzauber (vgl. auch TAFEL : Tibetreise). — Über den Gewittergott *Däntsän* (*Däntsien Sañ*) wußte der Gewährsmann nichts weiter, als daß es im Kloster Rgulöñ ein Bild von ihm gebe, und daß er ein Schutzgott der Bon sei. *Däntsien* ist nun offenbar eine Tujenverballhornung des tibetischen *dam-can*, „Gelübde wahrend" (cf. CH. DAS, p. 618). Damit ist nur ein allgemeiner Titel angegeben, der auf viele Götter angewandt werden könnte. Nach GRÜNWEDEL (Mythologie, p. 187 ff.), CH. DAS (p. 618) u. a. ist aber der lamaistische Schreckensgott *rDo-rje-legs* (*pa*) gemeint, der auf einer Ziege (Widder) reitet und zum Schutzherrn (*Dharmapāla*) der

Lehre erhoben wurde. H. HOFFMANN lehnt ihn als tantristischen Gott ab und will ihn als einen alten Bon-Gott bezeichnen, womit er das Richtige trifft, wie die hier beschriebene Zeremonie dartut. Er schreibt dann weiter (Quellen, p. 164) : „Interessant ist die allerdings noch nicht bisher bestätigte Angabe JÄSCHKES, wonach *Rdor-legs*" ... „ein ehrsamer Dorfschmied war". ... „Erwähnenswert ist jedenfalls die Tatsache, daß WADDELL auch von einem 'demon blacksmith' redet." Diese Vermutungen können nun durch die Zeremonie der Pfahlziege und die damit verbundene Tradition bestätigt werden. Der *dam-can* ist ein Schmiedegott der Bon und steht in besonderer Beziehung zum Wetterbann und zum Ziegenkult, welcher ja ebenfalls in den Bereich der Bon gehört oder doch zumindest vorbuddhistisch ist. (Man vgl. den alten Namen von Lha-sa, das ursprünglich *Ra-sa* [Ziegen-Ort] hieß und einen Tempel gleichen Namens hatte).

[6] Der Wetterzauber spielt in ganz Chinghai eine große Rolle. Hier handelt es sich um eine reine Bonzeremonie. Weder die Chinesen noch die Lamas üben sie. Und wenn es stimmt, daß die Nomaden sie nicht haben, dann läge hier ein Hinweis auf den engen Zusammenhang der Bon mit dem Ackerbau. — Die Chinesen führen ihren Wetterzauber durch andere Schamanen aus oder durch Laienbonzen, Exorzisten usw., nie durch einen Bon. — Nur sehr vereinzelt trifft man bei Chinesen die Pfahlziege an, und dann ist es am Rande des Tujen- oder Fandsegebietes. So sah ich öfters eine solche in einem Tale am Pei-ch'uan-Fluß, südlich von Hsin-t'ien-p'u, wo ein Chinesendorf war ; hier war man von der Regel, daß sie auf einem Berg errichtet sein soll, abgewichen.

Andere Arten des Wetterbannes werden mit Hilfe des Geisterspeeres, des Geistertisches, der Geistersänfte und mit Donnerkeilen vorgenommen. Alle diese Dinge sind Sitz von Gottheiten. Sobald nun ein Unwetter naht, holen die entsprechenden Träger diese Göttersitze, zitieren den Geist und stellen sich im Freien dem Gewitter entgegen. Näheres über diese Zeremonien an anderer Stelle. Der ganze Wetterbann jener Gegend scheint noch ein Erbe von den Bon zu sein. Die damit zusammenhängenden Verhältnisse und Gebräuche erinnern sehr an die Schilderung, wie sie A. TAFEL für die Bon in Ost-Tibet gibt ; Tibetreise II, p. 198 ff.

[7] Die Namen waren nicht zu identifizieren ; *hung-san-tzu* scheint schwarzes Sandelholz zu sein ; *hua-mu* ist Birkenholz. Es soll jedenfalls das härteste Holz sein, das sich finden läßt. Bei den dortigen Holzarten gilt tatsächlich Birkenholz als eines der härtesten ; die Leute machen daraus sogar Radfelgen.

[8] *xsertsien* : tibetisch *gser* = golden, *skyem* = Trank. Es ist das mongolische *altan umdaġan*, goldener Trank, ausgegossen beim Obo-Opfer, das Teeopfer vor dem Obo. Ein Opfer an die Lokalgötter. — *guax* : tibetisch *skyeg* (gesprochen *kag*) = Unheil. — *mpuru* : tibetisch *p'ur bu* = Nagel, Pflock ; kann auch Göttername sein. — *satsioġ* : tibetisch *sa* = Ort, *skyoṅ* = behüten, bewahren ; König, Schützer. — *darnaġ* : tibetisch *dar* = Seide, *nag* = schwarz (UNKRIG).

3. Das Bergschafopfer *

Bericht

Nach Errichtung der Pfahlziege bis zur Zeit der Ernte wird gewöhnlich auf einer Bergeshöhe ein Schaf geopfert. Es ist eine Angelegenheit des ganzen Dorfes. Damit will das Volk den Himmel, den Berggeist und die Geister der vier Weltgegenden bitten, daß sie die Saaten schützen. Das Opfer kann öfters wiederholt werden; aber man opfert jedesmal nur ein Schaf. Das Opferfleisch wird am Schluß von den Teilnehmern gegessen.

Einzelheiten

Zeit: Bei Errichtung der Pfahlziege bestimmt der Wahrsager, wie oft im Sommer und an welchem Tage ein Schaf geopfert werden soll. Er gibt auch an, ob die betreffenden Geister dieses Opfer alle Jahre haben wollen, manchmal ist es nur einmal, manchmal mehrere Jahre hintereinander. Ist in dieser Zeit kein sonstiger Anlaß, so behält diese Wahrsagung Geltung. Nach Ablauf dieser Periode wird wieder neu gewahrsagt. — Hat das Dorf eine Pfahlziege errichtet, dann findet das Opfer immer in der Zeit nach der Errichtung statt. Ist keine Pfahlziege vorhanden, dann kann es manchmal auch in die Zeit der Errichtung der Pfahlziege fallen.

Ort: Das Opfer findet immer auf dem gleichen Berge statt, auf dem die Pfahlziege steht, und zwar vor dieser. Sonst bestimmt der Wahrsager den Platz. Dieser muß beibehalten werden für die Zeit, in der das Opfer fällig ist. Man kann z. B. bei einem dreijährigen Opfer nicht im ersten Jahre den einen und im zweiten Jahre einen andern Berg wählen [3]. Auch der Ort des Wahrsagens richtet sich danach. Es wird angegeben, wo das nächste Mal die Wahrsagung stattfindet. Immer aber ist es eine Bergeshöhe, nie ein Gehöft oder ein Tal, wie z. B. bei privaten Opfern [1].

Personen: Wie bei allen religiösen Zeremonien, werden die Frauen ferngehalten. Es beteiligen sich daran der Saatherr, die Dorfältesten und alle andern Männer und Jünglinge. Jede Art von Wahrsager kann dabei auftreten. Wichtig ist, daß bei dem eigentlichen Opfer immer irgend ein Geist vom Wahrsager zitiert wird und die Handlung beaufsichtigt. — Die Teilnahme ist auch verboten für alle, welche Trauer tragen, und in deren Hof sich eine Wöchnerin befindet. — Leute mit leeren Geräten, z. B. leeren Wassereimern, Kiepen usw. sollen sich nicht nähern. Man schlägt darum vor dem Opfer den Gong, damit sich solche Personen fernhalten [2].

Opfertier: Als Opfertier kommt nur ein Schaf in Betracht, keine Ziege und erst recht kein Schwein. Das Schaf kann jeder Farbe und Geschlechtes sein, auch kastriert. Es muß aber wenigstens ein Jahr alt sein. Ein zu junges Schaf wäre eine Beleidigung der Götter; abgesehen davon, daß das Fleisch für die Teilnehmer nicht ausreichen würde. Meist wird das

---

* Anmerkungen siehe pp. 834-835.

Schaf gemeinsam gekauft. Jede Familie hat dafür Getreide oder Geld zu stellen; der Eigentümer wird immer entschädigt. Allerdings darf das Schaf nicht aus einer Familie stammen, die gerade tabu ist, z. B. durch Trauer, Wochenbett, Krankheit usw. Solche Familien müssen aber doch ihren Beitrag liefern. Die Hauptsache ist, daß das Tier gesund und fehlerlos ist. Es darf z. B. nicht lahm oder blind sein. Auch vermeidet man allzu häßliche Farben, z. B. ein weißes Tier mit schwarzem Kopf usw.

Gebrauchsgegenstände: Zum Opfer benötigt man einige Eisenkessel, einige Eimer mit Wasser, Messer, Schöpflöffel, Stricke, Blutbecken, Eßnäpfe, Brennholz usw. Zudem nimmt man sämtlichen Zubehör für das Weihrauchopfer mit.

Schlachtung: Die Schlachtung wird mit einem großen Weihrauchopfer eingeleitet, welches von den Männern während der ganzen Zeremonie unterhalten wird. Jeder wirft nach Belieben immer wieder Zypressenzweige hinein, opfert Gerstenwein usw. Dabei wird ständig die Muschel geblasen, so daß man schon von weitem hört, daß auf dem Berge ein Opfer stattfindet.

Junge Männer bringen das Tier heran, binden es los und waschen es mit den Händen vom Kopf bis zum Schwanz. Dann wird es mit Weihrauch abgeräuchert. Ein anderer legt einen weißen Stein in das Feuer. Wenn dieser heiß ist, schöpft er mit einem Eisenlöffel heißes Wasser aus einem Kessel, legt den Stein in den Löffel, streut zerstampfte Zypressenblätter darüber und räuchert damit das Schaf ab. Auch alle Männer, die beim Schlachten behilflich sind, waschen sich Hände und Gesicht, spülen den Mund und räuchern sich ab. Ebenso werden alle Geräte gewaschen und abgeräuchert.

Nun umringt man das Schaf und übergießt ihm Kopf und Nacken mit Milch. Es ist einerlei, welcher Art die Milch ist. Man kann auch Mehl- oder Tsambawasser oder sogar reines Wasser benutzen. Ein gesundes Schaf schüttelt sich auf diesen Guß hin. Dieses Schütteln ist ein Beweis, daß der Himmel das Tier annimmt. Darum machen die Männer im Kreise um das Schaf einen dreifachen Kotou. Nach dem Übergießen mit Milch lassen sie das Schaf einige Schritte frei laufen und fangen es wieder. Falls das Tier sich nicht schüttelt, holen sie sofort ein anderes.

Das Schlachten wird vom Saatherrn vorgenommen. Seine Gehilfen packen das Schaf an den Beinen und Hörnern, drücken es auf den Boden und beugen seinen Kopf zurück, so daß die Kehle sich spannt. Der Saatherr durchschneidet dann mit kräftigem Schnitt Kehle und Schlagadern, und die Gehilfen fangen das Blut unter ständigem Rühren im Becken auf. Von dem Blute soll nichts auf die Erde fallen. Etwaige Blutspuren werden mit Erde zugeschüttet. Hat das Schaf sich ausgeblutet, so wird es abgehäutet. Manchmal bleibt der Kopf am Fell, oder er wird ganz und mit Fell abgeschnitten und abseits auf das Fell gelegt.

Jetzt nimmt man gewöhnlich ein breites Brett, legt das Schaf darauf und weidet es aus. Unrat und unbrauchbare Abfälle werden auf die Seite geschafft. Die Därme werden in warmem Wasser gereinigt und mit Blut und kleinen Fleischwürfeln vom Abfall gefüllt. Der ausgeweidete Körper wird mit Wasser ausgeschwenkt und zerlegt. Man trennt die Schenkel ab, schneidet die Lenden und Rippenstücke heraus und zerkleinert schließlich alles, damit es bequemer gekocht werden kann.

Kochen : In einem Kessel über einem Erdloch wird Wasser zum Sieden gebracht, worin die Fleischstücke gekocht werden. Frauen dürfen beim Kochen nicht helfen. Gewürze, auch Salz, sind für das Opferfleisch verboten. Auch die mit Blut gefüllten Därme werden gekocht.

Während des Kochens sitzen die Männer abseits, unterhalten sich, beten ihr Mani oder opfern neuen Weihrauch. Ist das Fleisch gar, wird es herausgenommen und auf einem Brett in kleine Scheiben geschnitten, auch Lunge, Nieren, Leber und Herz. Dabei werden auch die Rippen und andere Knochen zerbrochen. Nun schöpft man aus dem Kesselsud mehrere Schalen und gibt einen Teil der Fleischstückchen hinein. Dann ruft man den Wahrsager.

Wahrsagung : Der Wahrsager ruft den Geist und gibt an, in welcher Richtung die Schalen ausgeleert werden müssen. Auch bestimmt er, wieviel Schalen jeweils zu opfern sind. Immer wird dem Himmel und dem Berggeist geopfert, meist auch den Weltengeistern ; verschieden ist nur die Zahl der Schalen. Wenn man noch andern Geistern opfern will, wird das eigens vom Wahrsager erfragt. Der Wahrsager bleibt bis zum Schlusse des Opfers in Dienst und beaufsichtigt mit dem zitierten Geist die Handlung.

Opfer : Der Saatherr nimmt die erste Schale und wirft deren Inhalt in der vom Wahrsager bezeichneten Richtung gegen den Himmel. Dann folgen die andern Schalen für den Berggeist und die andern Geister. Bei jedem Opferwurf machen die Männer in der entsprechenden Richtung Kotou. Niemand darf die Fleischstückchen aufraffen oder vielleicht sogar essen. Hunde hält man wenigstens bis zum Ende des Opfers fern.

Mahl : Nach diesem Opfer wird das Fleisch aus dem Kessel genommen und unter die Männer verteilt. Man setzt sich in die Runde, trinkt Tee, ißt Brot, unterhält sich und lacht. Nach dem Mahl gehen alle nach Hause. Ein jeder nimmt seine Sachen mit.

Sinn : Das Opfer wird dargebracht zum Schutze der Saaten[4].

Verbreitung : Das Bergschafopfer wird überall geübt, wo Tujen sind, auch bei den benachbarten ackerbautreibenden Fandse und Chiahsifan[5]. In manchen Gegenden ist es auch bei Chinesen Sitte, aber nicht allgemein. Die Chinesen gehen dazu aber nicht auf die Berge, sondern opfern im Ortstempel.

Wörterliste

dem Berge ein Schaf opfern :	*uladė xoni šėnlie-* (*šėnlie-*).
Opferwurf :	*dziarin uguo* = wegwerfend geben. *p'ao-ts'an* (chin.) = wegwerfen.
eigene Gemarkung :	*dzienani satsiä*.
leeres Gerät :	*huodzėn sawa* ; *k'ung chia-shih* (chin.).

Anmerkungen

[1] Das Opfer kann auch vor einem Obo stattfinden. Dann ist es aber von dem Obo-Opfer zu unterscheiden. Das Obo ist Sitz des Berggeistes, und weil das Bergschafopfer wohl besonders dem Berggeist gilt, wird das Obo bevorzugt. Weil es andererseits zum Schutz gegen Unwetter ist, geht man auch gerne vor die Pfahlziege.

[2] Die Furcht, mit leeren Geräten zusammenzutreffen, ist in Chinghai ganz allgemein. Es bedeutet Armut, vergebliches Bemühen usw. Tujen sprechen z. B. vor einer Reise den Wunsch aus: *huodzēn sawa bi pēngē*, d. h. „ein leeres Gefäß wolle nicht antreffen". Ähnliche Wendungen haben auch die Chinesen.

[3] Der Berg muß immer in der eigenen Gemarkung liegen. Tatsächlich sind bei den Dörfern immer solche Höhen vorgesehen. So liegt nicht weit vom Gehöft des Gewährsmannes ein Berg, der den Namen Schaf-Opfer-Berg trägt, *xoni šēnliedzin ula*, weil dort immer das Opfer stattfand. Er hat bei der zum Teil sinisierten Bevölkerung den Namen *hsien-yang ling*, d. h. Schafopfer-Höhe, oder *sheng-shan*, d. h. heiliger Berg, beibehalten. Nachdem der größere Teil des Dorfes (*yang-chüan*) christlich geworden ist, hat man dort ein hohes Kreuz aufgerichtet, und statt des Schafopfers beten die Leute jetzt dort den Wettersegen.

[4] Der Sinn ist jetzt nicht mehr eindeutig. Es handelt sich sicher um den Schutz der Saaten; aber ob das Opfer in erster Linie dem Berggeist oder den Wettergeistern oder dem Himmel gilt, ist unklar. Die Bergeshöhe und das Obo sprechen für den Berggeist. Der Himmel ist jedoch immer an erster Stelle mitberücksichtigt. — Der Alte sagte, früher hätten sie das Opfer zum Schutz der Tiere dargebracht.

Es ist möglich, daß es sich ursprünglich um ein reines Himmels- oder Berggeistopfer handelte, daß aber dann später mit dem Ackerbau die Wettergötter in den Vordergrund rückten; denn Hagel und Gewitter werden in erster Linie von Bauern und nicht so sehr von den Hirten gefürchtet.

[5] Der hier beschriebene Ritus des Schlachtens und Opferns ist typisch für alle Schlachtopfer. Auch bei Ziegen und bei Schweinen wird in gleicher Weise verfahren. Weil das Schwein bei der Schächtung (es wird nicht betäubt) zu sehr schreit, wird ihm das Maul fest verschnürt. Das Übergießen mit Milch fällt allerdings beim Schwein fort. Auch dem Schafe hält man das Maul zu. Vielleicht ist das ein Rest eines Erstickungsopfers.

Bei längeren Festen wird das geschlachtete Tier nicht sofort zerstückelt, sondern nach Abhäutung und Ausnehmen der Eingeweide auf einen länglichen Tisch oder ein Gestell gebunden, und zwar in natürlicher Haltung, mit gespreizten Beinen, wenn möglich stehend und mit erhobenem Kopfe. So wird es vor die Gottheit oder den Tempeleingang gestellt. Erst am Schluß des Festes wird es zerstückelt und gekocht. Manchmal werden auch die zerlegten ungekochten Teile vor der Gottheit präsentiert.

Die Verteilung von Opferfleisch geschieht meist in der gegebenen Form nach dem Kochen als Mahl. Das Fell erhält meist der Eigentümer zurück, den

Kopf bekommt der Saatherr oder der fungierende Vorsteher. Geladene Bonpriester, Lamas, Schamanen usw. erhalten oft eine Lende, *jou-fang-tzu* (chin.), d. h. „Fleisch-Quadrat", oder einen Schenkel usw. Diese werden dann nicht gekocht, sondern für diesen Zweck beiseite gelegt.

Im übrigen kommen immer wieder kleine Variationen vor. Aber stets folgen sich: Reinigung (Waschung), Schlachtung, Opfer, Mahl. Schlachtung, Opfer und Mahl können manchmal auf verschiedene Tage verteilt werden.

4. Der Flur-Umzug *

Bericht

Sobald im Sommer die Saat in die Ähren schießt, findet der Flurumzug statt. 108 Männer des Dorfes machen sich mit dem Saatvorsteher auf den Weg zur nächsten Lamaserie und holen die 108 heiligen Bücher. Den Lamas spendieren sie dabei einen großen Kessel Tee; vor den Buddhabildern des Klosters opfern sie Butter für die Lampen. Die Tujen der hiesigen Gegend gehen meist zum Kloster Rgulön [1]; der Weg beansprucht jedesmal einen ganzen Tag. Die Bücher werden in den Ortstempel gebracht.

Am folgenden Morgen findet die Prozession statt. Alle Männer des Dorfes und alle Wahrsager finden sich im Tempelhof ein. Zuerst wird ein großes Weihrauchopfer dargebracht. Dann wahrsagen alle Wahrsager der Reihe nach, der Speerwahrsager, der Schwertschamane, die Sänftenträger, die Tischgottträger. Soviele Wahrsager da sind, soviele müssen auch auftreten. Man will durch sie erfahren, wie das Wetter und die Ernte im Laufe des Sommers sein wird.

Ist das Wahrsagen vorbei, so setzt sich der Zug in Bewegung. Allen voraus geht der Speerwahrsager mit dem Speer, dann folgen der Schamane, die Göttersänfte, der Geistertisch, die 108 Bücherträger, einer hinter dem andern. In diesen Zug werden die Trommelschläger, Trompeten und Muschelhornbläser, Zimbel- und Gongschläger eingereiht. Auch alle Fahnen des Tempels werden mitgenommen, und zwar werden sie von den Bücherträgern getragen, die Fahnen über die linke Schulter und das Buch auf dem Rücken. Hinterher folgen zwei Mann mit je einer großen Kiepe Stroh, Zypressenblättern und Weihrauchzugaben und einem Kruge reinen Wassers. Andere Männer schließen sich nach Belieben an.

Während des ganzen Zuges werden die Trompeten geblasen, die Trommel geschlagen und das *Om mani padme hum* gebetet. Der Zug bewegt sich vom Tempel aus gleich auf den nächsten Berg und den Höhenrücken entlang über alle Berge der ganzen Dorfgemarkung. Auf jeder Höhe wird das übliche Weihrauchopfer von den beiden Männern verbrannt, während der Zug selber weiterzieht. Gegen Mittag jedoch wird auf einer eigens dazu bestimmten Höhe Halt gemacht. Nach dem Weihrauchopfer nimmt man eine Stärkung ein. Die Leute bringen Brot, Tee und Suppe schon vorher dorthin. Dann geht der Zug weiter. Erst gegen Abend kehrt man zum Tempel zurück. Am andern Tage bringen die Leute die Bücher wieder ins Lamakloster.

---

* Anmerkungen siehe pp. 838-839.

Einzelheiten

Personen : Nur männliche Personen dürfen sich am Zuge beteiligen, einerlei, ob es Erwachsene oder Knaben sind, falls sie nur stark genug sind, das schwere Buch zu tragen, und das Mani beten können. Der Saatvorsteher bestimmt, wie viele Personen jede Familie zu stellen hat, damit die Zahl von 108 Buchträgern voll wird. Reichen in einem Dorfe die Leute nicht aus, dann holt man in der Nachbarschaft Hilfe. Auch Chinesen sind zugelassen. — Beim Abholen und Zurückbringen der Bücher ins Kloster kommt es auf die Zahl nicht an, so daß einer zwei Bücher tragen kann. Die tibetischen Bücher sind allerdings recht schwer und groß, da sie zwischen zwei Bretter gebunden sind.

Der Saatvorsteher wird jedes Jahr beim Herbstdankopfer gewechselt. Ihm obliegt die Sorge für alle religiösen Veranstaltungen des Jahres. Er ist jedoch nicht Ortsvorsteher. Weil seine Hauptsorge der Saat gilt, heißt er Saatvorsteher. Der Vorsteher des letzten Jahres ist ihm behilflich [2].

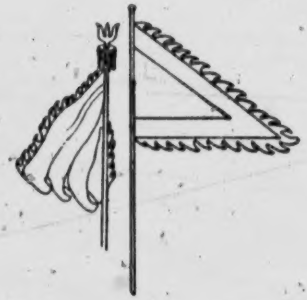
Es brauchen nicht unbedingt mehrere Wahrsager zu sein. Hat aber ein Dorf mehrere, so müssen alle erscheinen. Hat es überhaupt keine, dann lädt es von auswärts wenigstens einen ein. Nie wird ein Lama oder Bonpriester eingeladen.

Zeit : Die Zeit für den Flurumzug wird vom Wahrsager beim Pfahlziegenopfer im Frühling (*aradziăṅ*) am 13. Tag im fünften Monat bestimmt. Der Umzug selber muß immer im siebenten Monat sein, wenn die Saat Ähren ansetzt, weil gerade in dieser Zeit die größte Gefahr für die kommende Ernte ist, wegen der großen und vielen Gewitter in diesem Monat [3]. Oft wird auch die Zeit in der Lamaserie bestimmt. Da es nämlich viele Dörfer gibt, welche den Umzug halten wollen, so kann es vorkommen, daß zwei Dörfer die gleiche Zeit festsetzen. Darum geht der Saatvorsteher schon einen Monat vorher zum Kloster und frägt, wann die Bücher frei sind. Dementsprechend wird der Tag bestimmt. — Für die Dauer der Zeremonie berechnet man gewöhnlich drei Tage, einen Tag zum Holen der Bücher, einen für den Umzug, einen für das Zurückbringen. Es läßt sich aber ein Tag sparen, wenn man die Bücher gleich in die folgende Nachbargemeinde bringt oder sie dort abholt. In diesem Falle muß das Kloster verständigt werden. Der Umzug muß schon beim ersten Dämmern beginnen, weil sonst ein Tag nicht ausreichen würde.

Ort : Für den Umzug kommt nur die eigene Ortsgemarkung in Frage. Daß sich z. B. zwei Dörfer zusammentun und in beiden Gemarkungen nur eine Prozession halten, ist nicht erlaubt. Man versammelt sich auch immer im Tempel; denn jedes Dorf hat wenigstens einen kleinen Tempel; außerhalb des Tempels oder Tempelhofes wird nicht gewahrsagt.

Gegenstände : Die Bücher sind nicht unbedingt nötig. Eine Bücherprozession findet auch nicht alle Jahre statt, gewöhnlich nur alle drei Jahre. Die andern Jahre hält man den Umzug ohne Bücher. Dabei sind die Zeremonien aber gleich. Nur wird bei der Zeitbestimmung das Kloster nicht verständigt; es fallen zwei Tage fort, die für den Büchertransport nötig wären. Auch braucht die Zahl der Teilnehmer nicht 108 zu betragen, obwohl man sich der heiligen Zahl wegen darum bemühen soll [3].

Für die Musikgeräte gibt es keine Regeln. Man nimmt mit, was man eben hat. Sicher ist immer die Tempeltrommel — eine Faßtrommel mit zweiseitiger Bespannung — und die Muschel dabei. Die Trommel ist nicht sehr groß und wird an einem Gurt vor der Brust getragen, so daß man sie von beiden Seiten schlagen kann. Das Muschelhorn ist das gleiche wie sonst beim Weihrauchopfer. Die Trompeten sind die gewöhnlichen chinesischen Schalmeien (*la-pa*), auch die Zimbeln und der Gong sind chinesisch.



Fahnen, wie sie beim Flurumzug getragen werden. (Zeichnung eines Tujen.)

Unter den Fahnen gibt es schwarze, rote, gelbe usw. Meist sind sie mit farbigen Borten versehen. Es gibt auch Fahnen mit Bildern, so vom Berggeist. Viele Fahnen haben auch chinesische aufgenähte Sprüche, meist in weißer Farbe. Besondere Tujennamen gibt es nicht für die Fahnen. Die Zahl ist beliebig.

Neben dem gewöhnlichen Zypressenweihrauch nimmt man auch gerne die chinesischen Räucherstäbchen mit; Butter, Wasser, Tee usw. sind genau so erwünscht wie beim andern Weihrauchopfer. Neuerdings verbrennt man auch nach chinesischer Art gelbes Papier.

Die Wahrsager müssen immer ihre Wahrsagezeichen mittragen, d. h. die Gegenstände, welche Sitz des Geistes sind, also Speer, Sänfte, Tisch usw. Während des ganzen Zuges bleibt der Geist in dem betreffenden Gegenstand gegenwärtig, was sich durch Schütteln und Rasseln der Schellen und die Bewegungen der Träger bekundet.

Wahrsagung: Man sucht bei der Wahrsagung möglichst genau zu erfahren, wann und wo die schwersten Hagelschläge niedergehen, wie man sich dagegen schützen soll, ob durch Opfer oder Gebet oder Manibaum u. dgl. Der Saatherr hält dabei dem betreffenden Geist in einer kurzen Ansprache seine Pflichten vor, die er für eine gute Ernte zu erfüllen hat, und sagt ihm, daß man ihm durch Opfer seinen Schutz belohnen wolle [4].

Sinn: Der Umzug beabsichtigt, die Götter zu ehren, damit sie die Saat beschützen und eine reiche Ernte spenden. Die heiligen Bücher haben eine besondere Kraft. Aber vor allem sollen die mitgenommenen Götter die Fluren vor Hagel und Gewitter verschonen. — Auch die benachbarten ackerbautreibenden Fandse haben diese Prozession. Die Chinesen haben sie nicht in dieser Form [5].

Wörterliste

Flurumzug :	*sguora* [5].
Saatvorsteher :	*törödzi* (Oberhaupt) ; *ch'ing-miao t'ou* (chin.) = Jung-Saat-Herr.
Trompete :	*dön* ; *la-pa* (chin.) = chin. Schalmei.
Zimbeln :	*nao* (chin.) = die großen Schlagteller ; *rëbuogë* (?). *ts'a* (*ch'a*)-*pao* (chin.) = die kleinen Klangteller.
Fahnen :	*ch'i-tzu* (chin.).
Bücher :	*luān* = Gebet ; *ching* (chin.) = Gebet.
Bücherträger :	*luān rëgudzin kun* = Gebete tragende Leute.

Anmerkungen

[1] Über das Kloster Rgulöñ vgl. Einleitung und 2. Teil, II, 4.

[2] Auch die Chinesen haben einen solchen jährlich neu zu wählenden religiösen Vorsteher. Meist heißt er einfachhin *t'ou-jen*, d. h. Hauptmann, oder man nennt ihn auch *huei-t'ou*, d. h. Versammlungs-(Fest-)Haupt ; *ch'ing-miao t'ou* wird auch gebraucht, aber nur für die Zeit der Saatfeste mit den Kulttänzen. — Die christlichen Missionare haben für ihre kirchlichen Feiern und Volksfeste diese Einrichtung übernommen. So gibt es neben den Gemeindevorstehern noch eigene Vorsteher, welche z. B. bei Prozessionen oder zu Ostern die Feste organisieren, die Gäste unterbringen, das Festschaf schlachten usw.

[3] Vgl. die Abschnitte „Bergschafopfer" und „Pfahlziege".

[4] Mit dem Wahrsagen ist gewöhnlich noch ein Opfer verbunden, z. B. Hahnenopfer, Getreide-, Brotopfer usw., wie ich es beobachten konnte.

[5] Die Chinesen haben die Prozession in zwei Etappen. Einmal, wenn die Saat aufgeht. Dann findet das Einrammen der Donnerkeile in die Wetterburgen auf den Bergesgipfeln statt. Sie ziehen mit Musik und Fahnen und der Göttersänfte auf die Berge und führen die mit Zaubersprüchen beschriebenen Holzkeile mit. Das nennen sie *ch'a -p'ai*, d. h. „einrammen Pflöcke". — Eine zweite Prozession findet später im Sommer statt, und zwar alle vierzehn Tage, am ersten und fünfzehnten Tag eines jeden Monates. Diese Prozession nennen sie *chuan shan*, d. h. umherziehen (auf den) Bergen. Hierbei werden nur Fahnen und Musikinstrumente mitgenommen. Früher blies man dabei auch die sonst bei den Chinesen nicht gebräuchliche Muscheltrompete.

Wie der Gewährsmann erzählt, haben die Tujen heute schon weitgehend dieses *ch'a-p'ai*, also den Umzug mit Einrammen von Donnerkeilen, an Stelle des ehemaligen *aradziān* (Pfahlziege) übernommen ; und zwar deshalb, weil es kaum noch Bonpriester gebe. Das *chuan-shan* der Chinesen aber sei nicht dasselbe wie ihr Flurumzug, *sguora*. Es finde zwar auch im Sommer statt, aber alle vierzehn Tage, während sie ihre Flurprozession nur einmal abhalten würden. Heutzutage jedoch, wo die Tujen schon halbe Chinesen seien, würden sie es auch einfacher machen, dafür aber öfters, so wie die Chinesen auch.

Was nun eher ist, ist schwer zu sagen. Es scheint, daß es sich nicht um eine lamaistische Sitte handelt ; denn nie lädt man einen Lama ein ; und auch die buddhistischen Bücher sind nicht notwendig. Wohl aber muß immer ein Wahrsager dabei sein mit dem zitierten Geist. So ist es möglich, daß diese Prozession mit dem ursprünglichen schamanistischen Wetterbannen zusammenhängt, wie es heute noch geübt wird, und daß erst später die buddhistischen Bücher hinzukamen.

Die chinesische Flurprozession macht dagegen einen verarmten Eindruck. Man nimmt nur Fahnen und Musikinstrumente mit. Die Leute beteiligen sich nur sehr schwach daran, und die Prozession dauert nur drei bis vier Stunden. Früher blies man dazu die Muschel, jetzt nicht mehr. Die Muschel ist aber eine Eigenart der Tujen und Fandse, nicht der Chinesen. Ferner wird die Flurprozession vielerorts nicht mehr gehalten. Und das scheint um so mehr der Fall zu sein, je weiter man nach Osten, also in chinesisches Gebiet, kommt.

So läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die Flurprozession weder chinesischen noch lamaistischen Ursprungs ist. Bei Sinisierung der Tujen, resp. der Fandse, wurde sie noch anfangs geübt, verkam dann immer mehr und wurde schließlich ganz fallen gelassen. — Andererseits sind nicht ursprüngliche Elemente hinzugekommen, so die buddhistischen Bücher und die chinesischen Musikinstrumente, wahrscheinlich auch die Göttersänfte, welche fast immer die chinesische *Niang-niang*, die Muttergottheit, beherbergt, und schließlich noch der chinesische Weihrauch und das Opferpapier.

Über die chinesische Donnerkeil-Prozession soll in einer besonderen Arbeit ausführlicher berichtet werden. Hier sei nur bemerkt, daß sie mit den Wetterburgen zusammenhängt. Diese finden sich nur in Chinghai und dessen Grenzgebiet bis Südkansu. Sie dürften wohl in einen schamanistischen Vorstellungskreis gehören.

[6] Das Büchertragen ist eine weitverbreitete Sitte in allen Lamaklöstern. Immer wieder kann man vor allem Frauen sehen, welche die schweren Bücher Band um Band wie einen Rucksack auf dem Rücken um die Gebetshallen des Tempels tragen, was oft tagelang dauert (chin.) *chuan miao*. Viele Tujenfrauen machen in Zeit der Not oder Krankheit ein solches Gelübde. — Es sei nebenbei noch daran erinnert, daß ein Tulku die Gläubigen durch Auflegen des Buches auf die Stirne segnet.

[7] *sguora* : tibetisch *skor* = umkreisen (Unkrig).

VI. Bräuche bei Unglück von Mensch und Tier

1. Die Tierweihe *

Bericht

Wenn in einer Familie die Kinder sterben, das Vieh fällt, die Ernte zerschlagen wird oder sonst viel Unglück geschieht, zürnt ein Gott. Man muß ihn versöhnen. Manchmal will der Gott ein Tier. Um welchen Gott und um welches Tier es sich handelt, erfährt man vom Wahrsager[1]. Dieser ruft den Geist in den Speer, und man frägt ihn z. B. : „Sollen wir ein Tier weihen ?" Er antwortet : „Ja." „Willst du eine Ziege, ein Huhn, ein Pferd ?"

---

* Anmerkungen siehe pp. 842-844.

„Nein." „Willst du ein Schaf ?" „Ja." „Sollen wir es einem Gotte weihen ?" „Nein." „Sollen wir es dem Himmel weihen ?" „Ja."

Dann stellt der Wahrsager den Speer beiseite. Eilends laufen die Leute fort, ein Schaf zu holen. Sie bringen es in den Hof, weil man dem Himmel nur im Freien ein Tier weiht. Ein Mann hält in der Hand ein Tellerchen mit Gerste ; darüber liegt ein schmales rotes Band. Er stellt sich neben den Wahrsager, der wiederum den Gott gerufen hat und unter Speerschütteln die Handlung beaufsichtigt. Jetzt folgt noch einmal eine Befragung, in der man feststellt, wann die Weihe zu erneuern ist.

Danach wird das Schaf vom Kopf bis zu den Füßen mit reinem Wasser abgewaschen. Der Wahrsager nimmt mit der Speerspitze einige Gerstenkörner vom Tellerchen und wirft sie in den Weihrauch, der während der ganzen Zeremonie verbrannt wird. Ein anderer nimmt von dem Weihrauch in einen Hohlziegel und räuchert das Schaf ringsum ab. Dann gießt er dem Tier eine Schale Milch über Nacken, Rücken und Kopf. Dabei knien alle Männer im Kreise um das Schaf, und wenn dieses sich schüttelt, machen sie einen dreifachen Kotou, denn der Himmel hat das Tier angenommen. Der Wahrsager stellt den Speer beiseite.

Nun nimmt man das rote Band vom Tellerchen, hält es in den Weihrauch, knüpft es dem Schaf auf der Schulter in die Wolle und läßt dieses frei. Es kann laufen, wohin es will, denn es gehört dem Himmel.

Jedes Jahr wird dieses heilige Schaf wieder herbeigebracht, und zwar im 1. Monat vom ersten bis fünfzehnten Tag. Dann wird die Weihe auf ähnliche Weise vor dem Geisterspeer erneuert und ein neues Band in die Wolle geknüpft.

Einzelheiten

Ort : Es ist einerlei, wo die Befragung stattfindet ; zuerst muß der Ort sauber gefegt und, falls es im Hause ist, ausgeräuchert werden. Man wäscht sich Hände und Gesicht und bringt im Hof das große Weihrauchopfer dar.

Ist die Zeremonie auf freiem Feld oder auf der Weide, so wird der Platz nicht gefegt ; denn Feld und Weide sind immer rein. Aber stets wird Weihrauch geopfert.

Manchmal ist der Ort der Befragung und der Weihe verschieden, z. B. wenn sich bei der Befragung im Hause herausstellt, daß das Tier dem Himmel geweiht werden soll. Dann geht man nämlich unverzüglich hinaus in den Hof und setzt dort die Handlung fort. — Wird das Tier dem Berggeist geweiht, so begibt man sich vors Dorf auf einen Hügel oder vor das Obo. Kleine Tiere, z. B. ein Huhn, können auch im Hause vor dem Hausaltar geweiht werden.

Weiht das ganze Dorf ein Tier, dann vollzieht sich alles im Tempelhof, ebenso wenn mehrere Familien gemeinsam ein Tier weihen. Ist kein Tempel da, so sucht man ein sauberes Gehöft.

Zeit : Besondere Tage für die Weihe gibt es nicht. Das hängt ganz vom Zufall ab, so wie es sich durch Krankheit, Unglück usw. gerade ergibt. Die Zeremonien werden immer am hellen Tage vorgenommen.

Die Leute sind stets darauf bedacht, daß die Weihe sich unmittelbar an die Befragung anschließt. Darum schaffen sie sofort das Tier herbei. Mitunter kommt es auch vor, daß sie nicht sofort ein entsprechendes Tier finden; es vergehen dann ein bis zwei Tage zwischen Befragung und Weihe. In diesem Falle fährt man nach zwei Tagen unter den gleichen Zeremonien fort. Wiederholt werden nur die Reinigung des Ortes und der Leute und das Weihrauchopfer.

Weiheherr: Der Weiheherr kann sein: eine Einzelperson, eine Familie, ein Dorf, mehrere Familien. Nie aber sind es Frauen. Wohl kann z. B. eine alleinstehende Frau ein Tier geloben, aber dann nehmen andere Männer, z. B. der Mutterbruder, Befragung und Weihe vor. Das kann im Hause der Frau geschehen.

Tiere: Als Weihetiere sind zulässig: Pferde, Maultiere, Esel, Rinder, Schafe, Ziegen, ja sogar Hühner; nie nimmt man Schweine oder Hunde, weil sie unrein sind. Bei all diesen Tieren spielen Alter, Farbe, Geschlecht, Kastration keine Rolle. Weiße oder männliche Tiere werden auch nicht besonders bevorzugt. Große Tiere weiht man jetzt nicht mehr, weil die Tujen nicht mehr die großen Herden besitzen und zu arm sind. Meist gelobt man Schafe und Ziegen. Hühner werden oft gewählt, weil sie am billigsten sind[8].

Die freigelassenen Tiere bleiben gewöhnlich bei der eigenen Herde oder im eigenen Hause; denn sie sind daran gewöhnt. Laufen sie davon, so kümmert sich niemand darum. Pferde, Maultiere und Rinder behält eine Familie immer daheim und benutzt sie nach wie vor. Das war aber ursprünglich nicht so; es ist ein Abweichen von der alten Sitte, bedingt durch Armut und Feldarbeit.

Ein geweihtes Tier darf niemals getötet werden. Es muß eines natürlichen Todes sterben. Wird es vom Wolf gefressen, so braucht es nicht ersetzt zu werden. Tötet ein Bösewicht das Weihetier, dann trifft ihn die Strafe des Himmels oder Weihegottes. Auch darf man unter keinen Umständen ein geweihtes Tier zum Opfer schlachten; das wäre gleichbedeutend mit gewöhnlicher Tötung. Einerlei, wie das Tier ums Leben kam, niemals darf sein Fleisch genossen werden.

Es ist auch nicht gestattet, solche Tiere zu verkaufen oder zu verschenken, denn sie gehören dem Gotte. Wohl kann man es einem Kloster übergeben, wo es bis zu seinem Tode gepflegt und beschützt wird. — Für die Weihe darf ein Tier nicht durch Geld erworben werden; es muß immer geschenkt sein.

Über die geweihten Tiere wird nicht besonders gewacht, so daß sie sich frei bespringen können. Die Jungen zählen dann als profane Tiere und fallen dem ursprünglichen Eigentümer zu.

Ob das Tier dem Gott gefällt, offenbart sich beim Übergießen mit Milch. Schüttelt es sich nicht, so holt man unverzüglich ein anderes; die Zeremonien werden dann wiederholt. Aber jedes gesunde Tier schüttelt sich. Ist keine Milch da, dann löst man Tsamba oder Weißmehl in reinem Wasser auf, so daß es wie Milch aussieht. Manche Leute nehmen nur klares Wasser. Das gehört sich nicht.

Es gibt Götter, welche die Tiere reiten; so z. B. reitet der *Amtsiensa* auf einer Wollziege und der *Lamusa* auf einem Maultier[3]. — Der Name der Tiere wird aber nicht von dem entsprechenden Gott genommen, sondern vom Weiheband. So heißen die Tiere Weihepferd, Weiheschaf usw. Die Chinesen sagen dafür „heiliges Pferd", „heiliges Schaf" usw.

Weihebänder: Die Bänder werden einfach „das Geweihte" benannt. Wenn auch alle heiligen Farben zulässig sind, so bevorzugt man doch dafür rot oder gelb. Woher das Band stammt und aus welchem Stoff es ist, ist einerlei. Hadastreifen, Kleiderreste, Woll- oder Seidenfäden, alles ist erlaubt. Die Größe ist verschieden, im Durchschnitt eine Elle lang und zwei Finger breit.

Das Band soll dem Tiere am Vorderkörper, und zwar in der obern Hälfte angeknüpft werden, z. B. an Mähne, Stirnschopf, Schulter. Bei Hühnern schlingt man es um den Hals. Verliert das Tier das Band, so wird es nicht ersetzt. — Man kann auch ein Band vom Geisterspeer, von der Geistersänfte usw. abreißen. Aber dann muß es später wieder ersetzt werden. Diese Bänder werden jedoch nicht mehr eigens abgeräuchert; sie sind schon durch ihre frühere Bestimmung rein[4].

Erneuerung der Weihe: Meist findet die Erneuerung im Ortstempel statt. Welcher Tag zwischen Neu- und Vollmond es ist, bestimmt der Wahrsager. Dieser Erneuerungstag muß dann lebenslänglich für das Tier beibehalten werden.

Man kann auch den ursprünglichen Weiheort wählen. — Weiheherr, Weihegott, Weihetier müssen immer dieselben bleiben. Nur wenn ein Tier sich beim Übergießen mit Milch nicht mehr schüttelt, wird ein anderes genommen.

Auch bei der Erneuerung werden alte verlorene Bänder nicht ersetzt. Es kommt aber jedes Jahr ein neues Band hinzu, so daß man an der Zahl der Bänder die Weihejahre feststellen kann.

Verbreitung: Die Tierweihe wird überall dort geübt, wo Tujen wohnen. Die Chinesen kennen sie nicht; nur vereinzelt machen sie es den Tujen nach, wo sie mit ihnen zusammenwohnen. Wohl haben die Fandse (Tanguten) und auch die Lamaklöster die Tierweihe. Dort ist sie viel feierlicher[5].

Wörterliste

Weiheband:	*šdier* (tib. Lehnw.). *hung-tzu* (chin.) = das Rote.
Das Weiheband anknüpfen:	*šdier fuya-*.
Das Weihetier:	*šdier*.
Heiliges Pferd:	*šdier mori*; *sheng ma* (chin.).
„ Schaf:	*šdier xoni*; *sheng yang* (chin.).
„ Ziege:	*šdier ima*; *sheng chia-la* (chin.) usw.

Anmerkungen

[1] Auch hier kann die Wahrsagung durch die Sänfte oder den Geistertisch geschehen, mit denen dann ebenfalls die Handlung überwacht wird.

[2] Im Tujenkloster Rgulön ist die Wahl der Tiere anders. Ein Lama und ein Schamane erzählten: Hunde weiht man nie, auch keine Hühner,

nur Hähne, diese aber in allen Farben. Von Pferden nimmt man nur Hengste; sie müssen schwarz sein mit einem weißen Stirnfleck oder grau (*ch'ing-ma*) von schwarz-weißer Mischfarbe. Von Maultieren nimmt man nur Stuten, keine männlichen Tiere. Deren Farbe ist ein leuchtendes Rotbraun. Bauch, Maul und Augenringe sollen hell sein. Von gewöhnlichen Rindern und Yaks nimmt man nur schwarze Stiere, die einen weißen Stirnfleck haben; ähnlich bei Schafen nur schwarze Böcke, fehlerlos und mit kreisrunden oder doppelgewundenen Hörnern. — Ich sah auch im Kloster dort solche Tiere; besonders schön war das geweihte Maultier; es sah einem wilden Chiang fast gleich. Die hier erwähnten Regeln lassen vermuten, daß es sich um mondmythologische Vorstellungen handelt (schwarz-weiß, kreisrunde Hörner). Auch ist die Bevorzugung von männlichen Tieren auffallend, mit Ausnahme der Maultiere. — Diese Regel ist auch im profanen Leben maßgebend. Leute, die etwas auf sich halten, reiten nur männliche Pferde (Wallach), aber weibliche Maultiere; auch die rotbraune Farbe mit weißer Mähne, weißem Schweif gilt als vornehm. Weiße Augenringe, Bauchdecke und weißes Maul sind bei allen Reittieren jeder Farbe sehr angesehen und beim Preise mitbestimmend. — Interessant ist noch, daß die Lamas von Ziegen keine schwarzen, sondern rotbraune Böcke bevorzugen.

Der Alte sagte, das gewöhnliche Volk würde sich um diese Regeln nicht kümmern, falls sie das Tier nicht dem Kloster schenkten. Sonst sei Farbe, Alter, Geschlecht, Kastration usw. belanglos, falls das Tier keinen körperlichen Schaden habe.

[3] Im Kloster Rgulöṅ werden jeden Monat (am ersten oder fünfzehnten Tag) geweihte Reittiere prächtig gesattelt und auf den Säulengang des Haupttempels unmittelbar vor den Eingang geführt. Dort werden sie dem Gott (*Fo-yeh*) zum Reiten angeboten; dann läßt man sie laufen. — Vielleicht ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, daß die Tulkus (Inkarnationen) der Lamaklöster immer nur weiße Pferde reiten dürfen, die sonst nicht als vornehm gelten.

Welches nun die reitenden Götter sind, war nicht zu ermitteln. Der *Amtsiensa* entspricht dem chinesischen *Tan-chiao hao-hua*, und der *Lamusa* dem chinesischen *Lo-tzu t'ien-wang*, d. h. dem himmlischen Maultierkönig.

[4] Für die Bänder am Weihetier gibt es zwei Namen, welche sowohl vor der Weihe als auch nach der Weihe Geltung haben. Das eine ist der Name *šdien*, genau wie für die Bänder an geweihten Geistersitzen (Geisterspeer, -tisch, -sänfte). Aber während man dort den Gegenstand mitsamt den Bändern *šdien* nennen kann, wird hier niemals das Tier mit dem Band zusammen *šdien* genannt, sondern nur das Band allein; ein Hinweis darauf, daß das Weihetier nicht als vom Geiste besessen aufgefaßt wird.

Der zweite Name ist *šdier*; *šdier* entspricht dem mongolischen *seter*; vgl. DMF, p. 335, „*sdier*, ruban ou pièce d'étoffe attaché à la queue ou à la crinière d'un animal consacré aux divinités courant en liberté. Cf. mo. *seter*, ord. *se't'er* id.". — Mit *šdier* bezeichnen die Tujen sowohl das Weiheband als auch das geweihte Tier. Das stimmt ebenfalls mit dem mongolischen Sprachgebrauch überein. Nach W. A. Unkrig (Mittlg.) ist *seter* ein

Band, das dem Tier in Mähne oder Schwanz gebunden wird. Man versteht unter *seter* auch das Tier selbst und den Ritus, in dem es geweiht wird. KOVAL. (1346) bringt für *seter* die tibetischen Äquivalente *bsruṅ rtags*. Das bedeutet nach JÄSCHKE (594 u. 212) soviel wie: Schutzgeist-Marke, wodurch deutlich wird, daß das Tier dem Schutzgeist gehört. Weder JÄSCHKE noch DAS haben die Wortverbindung *bsruṅ rtags*.

[5] Die Tierweihe bei den benachbarten Chiahsifan in Beṅbar (Hsi-ch'uan) ist ähnlich der hier beschriebenen. Dort nimmt man aber nur zeugungsfähige Tiere, aber keine Esel. Bevorzugte Farben sind fuchsfarbenes Fell mit schwarzer Mähne und schwarzem Schwanz (*[illegible]ng-tsao-liu*) und eischalenfarbenes Fell mit schwarzer Mähne und schwarzem Schwanz (*yin-k'uo*). Statt eines Stoffbandes nimmt man kleine, handgroße Läppchen (wimpelartig zugeschnitten) in den fünf heiligen Farben und heftet sie zusammen. Gewöhnlich werden sie in die Mähne gebunden. — Die Weihe wird nicht von Privatpersonen, sondern vom Lama, Schamanen oder Bonpriester vorgenommen. Es ist damit ein eintägiger Gebetsdienst verbunden. — Die Tiere werden gewöhnlich weiter zum Gebrauch im Hause behalten, auch geritten; nur darf nie ein Sattel aufgelegt werden, den eine Frau gebraucht hat. Die Erneuerung findet jedes Jahr am gleichen Tage statt, an dem die erste Weihe war.

In der Tat sieht man viele Reiter mit solchen bebänderten Tieren.

2. Das Dämonengeleit *

Bericht

Das Dämonengeleit besteht darin, daß man einen schädlichen Geist aus dem Hause führt und in die Ferne entläßt. Es geschieht auf Anordnung des Wahrsagers bei Familienunglück.

An einem festgesetzten Tage lädt man einen Lama zu sich ins Haus. Dieser betet sechs Tage unter den üblichen Zeremonien und unter Herstellung von mehreren Torma mit den entsprechenden Beigaben, wie sonst auch. Das Gehöft ist tabu, und der Hausherr bringt dreimal am Tage das große Weihrauchopfer dar.

Am sechsten Tage abends verfertigt der Lama das eigentliche Dämonen-Torma, welches mit allerlei Reiseproviant auf einen Tisch vor dem Hausaltar gestellt wird.

Am siebten Tage bringt man das Torma mit einem Reittier, das den Reiseproviant trägt, vors Dorf und entläßt das Tier. Es kann laufen, wohin es will, man kümmert sich nicht darum.

Einzelheiten

Personen: Das Dämonenentlassen kann vornehmen: ein Lama, aber nicht ein Hutuktu, ein Bonpriester, ein Schamane, ein Speerwahrsager oder andere Wahrsager mit Sänfte, Tischgott usw. Den sechstägigen Gebetsdienst nehmen jedoch nur Lamas und Bonpriester vor; das ist die große Entlassung, wogegen die Zeremonie durch einen Schamanen oder Wahrsager allein die kleine Entlassung ist. Wenn auch bei der großen Entlassung der Lama alles allein vornehmen kann, so geht doch gewöhnlich ein Wahrsager mit (Speer, Sänfte usw.). Die Angehörigen der Familie besorgen alles andere, Bereitstellung von Tieren, Gaben usw.

---

* Anmerkungen siehe pp. 846-847.

Die Tiere: Als Tiere sind zulässig: Pferde, Rinder, Schafe, Ziegen, Hühner und Hähne. Nicht erlaubt sind Hunde, Schweine, Maultiere, Halbyaks. Hunde und Schweine gelten als unrein. Maultiere und Halbyaks sind zeugungsfähig; darum nimmt man auch keine kastrierten Tiere. Hier gelten nicht die Regeln wie bei der Tierweihe. Die Tiere werden von den Dämonen geritten und tragen auf deren Reisen die Last. Den Hühnern jedoch kann man nichts aufladen; man läßt sie einfach fliegen. Man gebraucht sie darum meistens nur bei dem „kleinen Entlassen". Besondere Zeremonien wie Waschen, Abräuchern werden an den Tieren nicht vorgenommen; auch sind Farbe und Alter belanglos.

Der Reiseproviant: In den Reisesack, der gewöhnlich aus Wolle gewebt ist, verpackt man folgende Sachen: Geld (einerlei welches Geld, falls es augenblicklich nur im Umlauf ist), Tuch (z. B. Baumwolle, Seide, Leinen, einerlei welcher Farbe), einen Strang ungesponnene Wolle, Baumwoll- oder Seidenfäden (keine Wollfäden), Teeblätter, gebackene oder gedämpfte Brote in beliebiger Zahl, einen Eßnapf aus Porzellan oder Ton (keinen gewöhnlichen hölzernen), neue Männerkleider, vornehme Stiefel, Tuchschuhe, eine vornehme Mütze oder einen vornehmen Hut, schwarzen und weißen Zucker, frische, gute Butter, ein Stück rohes Fleisch, Datteln, Äpfel und anderes Obst. Alle diese Sachen müssen neu sein; man darf sie auch nicht ein einziges Mal benutzt haben, denn sonst ist der Dämon nicht zufrieden und kommt wieder.

Entlassung: Am Abend des sechsten Tages verfertigt der Lama ein großes dreieckiges Torma[1]. Der Hausherr stellt es auf einen Tisch vor den Hausaltar, aber nicht auf den Altar. Dazu legt er den Sack mit den Kleidern und Eßvorräten.

Am folgenden Morgen, dem siebten Tage, lädt man den Speerwahrsager ein. Nach einem guten Frühstück ruft er den Geist und stellt genau die Stunde fest, in welcher der Dämon fortzubringen ist. Meistens geschieht es sofort im Anschluß an die Wahrsagung.

Ein Mann nimmt den Sattelsack, der Lama das Tablett mit dem Torma, das den Dämon darstellt, und hinter ihm folgt der Speerwahrsager unter ständigem Schütteln; er muß bis zum Schluß dabei bleiben. Sie ziehen vors Hoftor. Dort wartet ein anderer Mann mit dem Tier. Den Sattelsack legt der Hausherr auf das ungezäumte und ungesattelte Tier und führt dieses am Kopfgestell fort, gefolgt vom Lama, Speerwahrsager und den andern Männern. Der Zug geht auf dem gewöhnlichen Weg vor das Dorf hinaus. Außerhalb des Dorfes führt er das Tier ein Stück querfeldein, nimmt ihm das Kopfgestell ab und treibt es davon, und zwar in eine unbewohnte Richtung, damit es nicht wieder sofort ins Dorf zurücklaufen kann. An der

Stelle, an der man das Tier freigelassen hat, setzt der Lama das Torma nieder. Ein Mann richtet davor eine kleine Brüstung aus Lehmsteinen auf, und zwar mit der Breitseite nach dem Dorfe hin, damit der Dämon nicht mehr zurückkomme. Dann gehen alle nach Hause. Das Tier soll nicht mehr heimlaufen; man kümmert sich nicht darum, was mit ihm geschieht. Es gehört dem Dämon. Falls es später wieder zugelaufen kommt, treibt man es mit Stockschlägen davon.

Die einfache Entlassung: Außer dieser feierlichen Form gibt es auch noch eine einfache Entlassung, die nur einen halben oder ganzen Tag beansprucht. Man lädt einen Schamanen oder sonst einen Wahrsager ein, welcher die Sachen fortbegleitet. Es wird dabei nicht gebetet und auch kein Torma gemacht. Der Hausherr hält ein Huhn bereit und bringt die Reisekleider und Eßwaren auf einem Tablett vor den Hausaltar. Der Wahrsager oder Schamane zitiert den Geist und geht, gefolgt vom Hausherrn, mit dem Tablett hinaus aufs Feld. Dort schüttet man einen großen Strohhaufen auf. Die Sachen auf dem Tablett werden hineingeschleudert und das Ganze angezündet. Während die Flammen hochschlagen, läßt man das Huhn davonfliegen. — Wenn ein Wahrsager amtiert, dann geschieht die Handlung meist morgens. Nimmt ein Schamane die Entlassung vor, dann ist sie erst am späten Abend bei Einbruch der Dunkelheit. Der Schamane folgt im Trancezustand hinterher und schwingt sein Schwert im Kampfe gegen den Dämon. Auch wenn der Schamane beim „großen Entlassen" dem Lama an Stelle eines Speerwahrsagers folgt, führt er diesen Schwerttanz auf; aber das ist immer am hellen Tage[2].

Deutung: Der Dämon, welcher das Gehöft beunruhigt, soll mit allen erdenklichen Gaben und Bequemlichkeiten fortgeführt werden, damit er nicht mehr an seine alte Stätte zurückdenke. Die Gebete des Lama und auch das Torma richten sich nach dem Dämon. Einerlei, ob es eine große oder kleine Austreibung ist, die Wirkung ist dieselbe. Große Tiere können sich nur die Reichen leisten, und meist sind es heute nur noch die Lamaklöster, welche eine so teuere Zeremonie vornehmen. Stiehlt ein Bösewicht das Tier oder die Sachen, dann wird ihn der Dämon strafen.

Wörterliste

Dämonengeleit:	*rėdzõṅwa* (tib. ?) *ġarġani* = das Fortzubringende bringt man fort.
das Dämonen-Torma:	*dzuor* (tib.)[1].
Sattelsack:	*dadzė* (chin. Lehnw.).
Inhalt des Sattelsackes:	*rdzė* (tib. Lehnw.) (evtl. Proviant).

Anmerkungen

[1] Diese Form von Torma kann man häufig in Lamaserien sehen. Sie sind speziell für Dämonen reserviert. Es ist meist eine Teigpyramide von 30-50 *cm* Höhe. Die Arten scheinen zu variieren. Ich sah solche, die mit Gedärmen behängt waren und Totenkopffiguren trugen (beim Bann des *mBarma* in Kumbum); andere hatten einen Pfeil mit einem Manirad in sich stecken usw. Es handelt sich offenbar um das tibetische *zor*, mongol. = *sor*

(Unkrig). Ch. Das schreibt unter *zor* p. 1098: „reaping-hook, a sickle, a knife, esp. the weapons employed in combating the evil spirits in the *gtor ma* offerings, such as knife, sword, sling, bow and arrows." Sehr ausführlich ist die Herstellung, Weihe und Verwendung des *zor* bei Pozdneev: Skizzen (p. 283 ff.) beschrieben: „*Zor* heißt eine dreieckige, innen hohle Pyramide, die aus Teig hergestellt und brennend rot gefärbt ist. Mit dem Stichel werden an ihr Figuren eingraviert, wie Blumen, Kreise, feurige Zungen usw., infolgedessen die ganze Pyramide durch und durch das Aussehen eines feurigen, flammenden Scheiterhaufens erhält. Auf der Spitze wird die Darstellung eines Schädels angebracht, der ebenfalls aus Teig hergestellt ist. Dann aber werden ebensolche Schädel am Fuße jeder der drei Ecken hingelegt. In die Mitte der Pyramide wird ein Pfeil gesteckt, an dem Hadak hängen, und der statt seiner Feder ein kleines Rad trägt ..." usw. (Übers. von W. A. Unkrig). Lessing behauptet vom Pfeil im *zor*: „To this arrow attached a 'ghost or spirit', as my informants put it" (Yung Ho Kung, p. 148). — Ob und in wieweit dieser Pfeil im Dämonen-Torma mit dem Glückspfeil zusammenhängt, ist unklar. Man faßt das *zor* am einfachsten als Träger der Waffen auf, die von den Dämonen gefürchtet werden. Eine Ähnlichkeit mit dem waffentragenden und Dämonen bekämpfenden Gurtum ist nicht zu verkennen.

[3] Ähnliche Geisterentlassungen gibt es in vielen Variationen sowohl unter den Tujen als auch bei den Chinesen; überall ist der Grundzug gleich: man entläßt den Dämon mit vielen Geschenken, damit er nicht wiederkehre. Auch die feierliche Vertreibung des *mBarma*-Dämons in Kumbum ist nichts anderes als eine solche Entlassung, nur unter komplizierterem Ritus und mit Aufwand ungeheuerer Geldmittel. Der Dämon wird dort von seinem Mutterbruder, einem ausgesuchten Manne, vertreten, während sein Bild verbrannt wird mitsamt den Faden(*mdos*)-Türmen. Im benachbarten Huchutale, z. B. in Kanchiapu, wird er im Teigbild dargestellt und dann von den Kindern zerschlagen und verspeist; in Tsungchai bannt man ihn in eine Art „Stadtburg" (*tu-ch'eng*) und verbrennt diese; weiter aufwärts in Kao-ch'iang-p'u setzt man ihn mit seinem Zubehör auf ein kleines Schiff und läßt ihn davonschwimmen.

3. Die Figurensänfte *

Bericht

Um die Kinder vor Unglück zu schützen, lädt man einen Bonpriester ein. Dieser bringt einen Begleiter mit, und dann halten sie einen siebentägigen Gebetsdienst. Während dieser Zeit verfertigen sie allerlei Figuren aus Tsamba.

Am letzten Tage setzen sie die Figuren in eine Papiersänfte und bringen sie mit zwei Torma an ein Flußufer oder eine Wegkreuzung. Dort wird alles verbrannt. Dadurch hindert man den Krankheitsdämon an seiner Rückkehr.

Einzelheiten

Zeit: Gewöhnlich findet die Zeremonie bei Krankheit eines Kindes statt. Sie kann aber auch sonst als eine Vorbeugungsmaßnahme gegen

---

* Anmerkungen siehe pp. 849-850.

Krankheit vorgenommen werden. Dann wird mit Vorliebe der dritte oder neunte Monat gewählt.

Ort: Man bleibt im eigenen Hause und geht nicht in den Ortstempel; auch die Bonpriester wohnen im Gehöft. Der Ort ist während dieser Tage tabu. Das Verbrennen der Gegenstände muß immer außerhalb des Ortes geschehen.

Der Gebetsdienst: Für den Gebetsdienst bringen die Bonpriester eine große Doppeltrommel mit, welche an einen Balken gehängt wird[1]; ferner Klangteller, Handglocke, Knochenflöte und tibetische Gebetstexte. Der Gebetsdienst findet viermal am Tage statt, nämlich beim Sonnenaufgang, nach dem Morgentee, am Mittag und am Abend; jedesmal wird im Hofe das Weihrauchopfer dargebracht.

Die Sänfte: Die Sänfte sieht aus wie eine Totenlade, hat also die Gestalt eines kleinen Tempels mit beweglicher Tür. Nur ist sie fast ganz aus Papier, auch der Sonne-Mond-Aufsatz auf dem First. Zunächst macht man einen Boden aus einer weichen Lehmplatte. In diese Platte steckt der Bonpriester an den vier Ecken etwa 1 *m* lange Stäbe als Säulen, verbindet sie mit Querleisten und stellt so ein Gerüst her. Dieses wird mit Papier verklebt. Eine bestimmte Farbe ist nicht verlangt. Das Ganze setzt man auf zwei Tragstangen, daß es aussieht wie eine Sänfte. Darauf räuchern die Männer die Sänfte mit Zypressenweihrauch ab. Den Glühstein gebrauchen sie nicht. Die Arbeit wird nicht auf dem Kang, sondern auf dem Boden gemacht.

Die Figuren: Zuerst wäscht der Bonpriester eine Tonschüssel, räuchert sie ab, gibt Tsamba und Butter hinein und knetet sie gut durch. Im ganzen werden 81 Figuren geformt, neun Arten zu je neun Stück. Die Arten sind: Schaf, Ziege, Huhn, Schwein, Hund, Schlange, Frosch, Pferd und Rind. Diese Figuren setzen die Bonpriester in die Sänfte und räuchern alles zusammen ab. — Sowohl bei der Herstellung der Sänfte als auch der Figuren sind die Männer des Hauses behilflich. Bonpriester und Männer müssen sich jedesmal vorher waschen und abräuchern, sonst dürfen sie nicht Hand anlegen. Die Bonpriester begleiten die Arbeit mit auswendig aufgesagten Gebeten.

Die Begleitgaben: Da die Figuren klein sind, höchstens eine Handbreite groß, ist in der Sänfte noch Platz für allerlei Begleitgaben. Diese bestehen in Tibetgerste, weißer Gerste, Weizen, Bohnen, Hirse und einigen kleinen Broten. Dazu kommen noch weiße und schwarze Schafwolle, weißer und schwarzer Zucker, Geld, eine Rabenfeder, etwas Silber und ein Blatt Papier, worauf die Bonpriester die Bilder der Krankheitsdämonen gedruckt oder gezeichnet haben. Ist alles eingesetzt, so wird die Türe der Sänfte verschlossen und versiegelt und die Sänfte abgeräuchert. Dann stellt man sie vor den Hausaltar auf den Boden. Davor kommt ein dreieckiges Torma und ein weißer Pferdeschädel[2]. Der Schädel wird nicht abgeräuchert. Auf seine Stirn kleben die Bonpriester ein Bild eines Dämons. Manchmal wird noch ein Torma dazu gemacht.

Das Fortbringen: Am Abend des siebten Tages bestimmen die Bonpriester an Hand ihrer Wahrsagebücher genau die Richtung, in welcher die Sänfte fortgebracht werden muß. Sie selber gehen nicht mit, sondern bleiben auf dem Kang und beten unter Begleitung von Trommel, Klangtellern und Schelle die Banngebete. Vier Männer nehmen die Sänfte in die Hand, nicht auf die Schulter, und tragen sie in besagter Richtung zum Flußufer oder an eine Wegkreuzung außerhalb des Dorfes. Andere Männer folgen mit einem Kohlenbecken, einer großen Kiepe Stroh, mit dem Pferdeschädel und dem Torma.

Ist der Zug am bezeichneten Platze angekommen, so wird das Stroh auf den Boden geschüttet und die Sänfte in der festgesetzten Richtung daraufgestellt; nach der gleichen Richtung vor die Türe legt man den Pferdeschädel, und hinter die Sänfte stellt man das Torma. Damit alles gut brennt, schichten die Leute noch etwas Stroh ringsum auf und zünden das Ganze an. Ohne abzuwarten, ob alles in Flammen aufgeht, eilen sie nach Hause, und keiner darf sich umschauen.

Deutung: In der Sänfte wird der Dämon fortgetragen. Beim Verbrennen wird er freigelassen und geht in die Richtung, die durch die Stellung der Türe angedeutet wird. Damit er nicht mit dem Weg in Verlegenheit kommt, wählt man gerne Kreuzwege oder den Fluß, die ja eine bestimmte Richtung haben. Die Tiere und Beigaben sind Geschenke für die lange Wanderung [4]. — Auch die benachbarten ackerbauenden Fandse haben diese Sitte.

Wörterliste

Figurensänfte:	*šęrgundi*; zusammengesetzt aus *šę* (tib.) = Dämon, *règun* = neun (tib.); *ndi* (tib. ?) = vollständig [2,3].
Bonpriester:	*xuăndzie* (*xuăndie*).
Dämonen-Torma:	*dzuor* (tib.).
Schaf:	*xoni*.
Ziege:	*imă*.
Huhn:	*tagu*.
Schwein:	*zgę*.
Hund:	*noguę* (*noxue*).
Schlange:	*moguę*.
Frosch:	*šbawoġ* [5].
Pferd:	*mori*.
Rind:	*ulă*.
Rabenfeder:	*kęrie fǫdǝ*.
Er hat auf Papier den Dämon gemalt:	*tsialdzǝrǝ ilieni xuarladzia*.
Pferdeschädel:	*mori tolguš yäsǝ*.
Sänftenträger:	*ndi kurgǝdzin kun* = das Ganze (Sänfte ?) fortbegleitende Menschen.

Anmerkungen

[1] Die Trommel wird mit einem Ring an einen Zimmerbalken mit einem Stricke aufgehängt. Durch den zweiten Ring an der Trommel steckt der Bon einen Finger der linken Hand und zieht so die Trommel stramm, damit sie nicht baumelt. Zugleich hält er noch in der linken Hand einen Klangteller. In der rechten hat er Trommelschlegel und den zweiten Klangteller, so daß er durch geschickte Haltung beide Instrumente zugleich schlagen kann.

[2] Ob der Pferdeschädel das Reittier des Geistes darstellt, war nicht zu erfragen.

[3] Diese Worterklärung des Gewährsmannes ist unsicher.

[4] Diese Zeremonie hat viel Ähnlichkeit mit dem Figurenbann der Schamanen und dem Dämonengeleit. Ob der Bonpriester die kranke Person mit den Figuren berührt und so die Krankheit auf diese überträgt, wie das beim schamanistischen Figurenbann der Fall ist, konnte ich aus den Aufzeichnungen nicht sicherstellen. Vgl. folgendes Kapitel, Anm. 5.

[5] *šergundi* : tibetisch *bse* = Dämon, *dgu* = neun, *k'ri* (gesprochen *thi*) = Sänfte. Sinn : Neun-Dämonensänfte. — *šbawog* : tibetisch *sbal* (gesprochen *bal*) = Kröte, Frosch, *nag* = schwarz (UNKRIG).

4. Der Figurenbann [1] *

Bericht

Bei sehr schwerer Krankheit lädt man einen Schamanen ein, welcher eine Reihe Figuren macht, damit den Kranken berührt und die Figuren am Abend zum Verbrennen fortbringt.

Danach vergräbt er eine Reihe Gegenstände, um die Krankheitsdämonen niederzuhalten. Das Gehöft bleibt in dieser Zeit 3, 5, 7 oder 9 Tage für alle Fremden tabu, je nach der Krankheit, um die es sich handelt.

Einzelheiten

Die Figuren : Zum Figurenbann werden neun Arten von Sachen benötigt. 1. Fünf Papiermännchen [2]. Sie sind etwa 10-20 *cm* groß und von der Art der chinesischen Papierfiguren, welche beim Begräbnis verbrannt werden. Nur tragen sie hier Tujentracht, je nachdem es sich um männliche oder weibliche Dämonen handelt. Man kann sie auch einfach aus einem Stück starken Papiers ausschneiden ; meist jedoch werden sie mit Hilfe von Grasstengeln figürlich zusammengeklebt. 2. Fünf Tsambamännchen. Sie werden nicht gefärbt, sondern behalten die eigentliche Tsambafarbe. Auch tragen sie keine Kleider und werden geschlechtslos dargestellt. 3. Ein Schwein aus Tsamba. 4. Ein Huhn oder ein Hahn aus Tsamba. 5. Ein Hund aus Tsamba. 6. Ein Schaf aus Tsamba. 7. Eine Ziege aus Tsamba. 8. Eine Kuh aus Tsamba. 9. Ein Pferd aus Tsamba. Diese Figuren werden vom Schamanen mit Hilfe eines geschickten Mannes verfertigt, ähnlich wie bei den Figuren der Figurensänfte.

Dann werden sie mit folgenden Beigaben auf ein Tablett gestellt : einem Stück rohen Schweine-, Rind- oder Schaffleisches, einigen Tuchstücken und Fäden in den fünf heiligen Farben für die fünf Männchen, sowie Brot und Geld. Das Tablett setzt man vor den Hausaltar, stellt eine brennende Teiglampe davor und ein Becken mit Zypressenweihrauch oder einigen Weihrauchstäbchen.

Der Bann : Sobald es dunkelt, versetzt sich der Gurtum vor dem Hausaltar in üblicher Weise in Trance. Dann erhebt er sich, ficht mit dem

---

* Anmerkungen siehe pp. 851-852.

Schwerte in der Luft gegen die Dämonen und begibt sich so zum Kranken. Das Tablett bringt man ihm nach. Er nimmt mit der einen freien Hand eine Figur nach der andern vom Tablett, berührt damit unter ständigem Schwertschwingen und Murmeln von Zauberworten die kranken Stellen des Patienten und stellt sie wieder aufs Tablett zurück [5].

Dann stürmt er hinaus auf die Straße, und die Männer folgen ihm mit den Sachen, während er mit seinem Schwerte weiterkämpft. Sobald sie aus dem Dorfe sind und an einen Kreuzweg kommen, machen sie halt. Ein Mann schüttet eine Kiepe Stroh auf den Boden; darauf wirft man die Sachen vom Tablett hinein. Dann wird das Ganze angezündet. Man wartet nicht weiter, sondern geht eilends nach Hause.

Vergraben der Zaubergegenstände: Vor dem Hoftor bezeichnet der Schamane eine Stelle auf dem Boden: Die Männer graben dort sofort eine Grube. Dahinein setzt der Schamane, immer noch in Trance, neunerlei Sachen. Zunächst stellt er auf den Boden der Grube einen schwarzen Eßnapf; in den Eßnapf legt er glühende Kohlen, gießt reines Wasser darüber und legt ein Eisenmesser, einen kleinen Pfeil und Bogen, einen hölzernen Zauberdolch, eine schwarze Kette [3] und ein Stück Eisen von einem Stadttor hinzu. Über das Ganze stülpt er eine große irdene Schüssel [4]; die Männer werfen die Grube zu und ebnen sie ein, so daß man nicht mehr sieht, wo die Sachen vergraben sind.

Nun begeben sich alle ins Haus. Der Schamane erwacht aus seiner Trance.

Wörterliste

Figurenbann:	*rdzŏṅwa* (tib. Lehnw.) [1,5,6].
Figuren (Männchen):	*rdzŏṅrē* (tib. Lehnw.) [6].
rohes Fleisch:	*tŏgŏ maxa*.
schwarzer Eßnapf:	*xara iġa*.
schwarze Schüssel:	*xara p̔ĕndzē*.
Messer:	*tsidēguo*.
Zauberdolch:	*siral(dzin)* [5] *mpuru* = Gelbholz-Zauberdolch.
Kette:	*ʃsiasġa*.
Eisen vom Stadttor:	*badzĕr-udie timur*.

Anmerkungen

[1] Über den eigentlichen Namen konnte ich keine Klarheit bekommen. Es scheint, daß das *rdzŏṅ* in *rdzŏṅwa* dasselbe ist wie in *dzŏṅrē*. Die Zeremonie ist der mit der Figurensänfte ziemlich ähnlich.

[2] Auch die Chinesen haben diese Papierfiguren bei ihren Dämonenaustreibungen; sie nennen sie *wu-tao shen*. Es ist aber nicht klar, ob es sich bei ihnen wirklich um fünf oder nur um einen Dämon handelt. Sie werden einmal im *shen-hsien t'ung-chien* erwähnt als *wu-tao lei-shen*, d. h. fünf-wegige Donnergeister, welche die Menschen durch Wind, Regen, Wasser, Feuer, Epidemien strafen.

[3] Der Zauberdolch und die schwarze Kette werden auch bei der Pfahlziege gebraucht; vgl. den betr. Abschnitt. Über die Art des Holzes bei diesem Dolch war keine Klarheit zu gewinnen. Der Gewährsmann nannte es

siraldzin; er übersetzte es mit dem chinesischen *huang-san* (*shan*) *tzu* im Sinne von Gelb-Berg (Holz). Im DFM steht die Übersetzung „armoise", Beifuß. Das kann hier unmöglich in Frage kommen. Es soll eine sehr feste Holzart sein.

[4] Die Kette fesselt die Dämonen, und die Schüssel kappt sie.

[5] Die Sitte, Krankheiten auf Tiere oder Tierfiguren zu übertragen, wird auch sonst von sibirischen Schamanen berichtet. Es ist aber dabei die Ähnlichkeit mit der oben beschriebenen Bonsitte zu beachten. Ursprünglich dürften es richtige Tiere gewesen sein, die geopfert wurden. Erst der Buddhismus hat diese Opfer bekämpft und abgeschafft. Dafür sind dann Substituts-Figuren aufgekommen. H. HOFFMANN: Quellen, p. 176 und 263, schreibt dazu: „... den verhaßten Rivalen die Tieropfer untersagt. In diesem Zusammenhange wird die interessante Tatsache erwähnt, daß man die Bon-po zwang, Abbilder von Yaks und Schafen aus Getreidebrei, sowie hölzerne Hirschköpfe mit breitem Geweih herzustellen, die hinfort als Substitute bei den Opferzeremonien zu dienen hatten. Die zuerst erwähnten, vermittels hölzerner Formen hergestellten Teigfiguren finden heute noch bemerkenswerterweise auch bei den Riten der Lamaisten ihre Verwendung"; vgl. a. a. O., wo auch die Literatur zitiert wird.

[6] *rdzöṅwa* oder *dzöṅre*: diesen beiden Wörtern liegt der tibetische Stamm *rdsons* = fortbringen (gesprochen: *dzon*), zugrunde. *siraldzin*: mongolisch *sira modon* = Gelb-Holz. Es ist eine besonders harte Holzart, Phellodendron Amurense (UNKRIG).

5. Die Krankenwaschung *

Bericht

Die Krankenwaschung wird vom Schwertschamanen bei Anbruch der Dunkelheit vorgenommen. Er versetzt sich wie üblich während des Weihrauchopfers in Trance, wirft dann einige Körner der Tibetgerste auf seinen flachgehaltenen Brustspiegel und wahrsagt, um welche Krankheit es sich handelt; dann nimmt er die Zeremonien vor. Am folgenden Tage beginnt das Tabu für das Gehöft, das je nach der Angabe des Schamanen drei, fünf oder sieben Tage dauern kann.

Die Zeremonie umfaßt drei Teile: die eigentliche Waschung, Feuerblasen und Heiltrunk. Die für die Waschung notwendigen Sachen werden von der Familie selber besorgt.

Einzelheiten

Die Krankenwaschung: Die Waschung findet in der Küche statt. Man benötigt dafür folgende Dinge: sieben Schalen frisches Wasser, ein Eisenmesser, ein Türschloß, sieben weiße Steine, eine Schale Schnaps, einige Blumen, drei, fünf und sieben Papierstücke mit bestimmten Gebetstexten, im ganzen sieben verschiedene Sachen.

In der Küche wird nun der Herdkessel gewaschen, abgeräuchert und auf die Feuerung gestellt. Der Hausherr zündet das Feuer an und wirft

---

* Anmerkungen siehe p. 854.

Weihrauchzweige hinein. Nun kommt der Schamane, bereits in Trance, aus dem Haupthaus in die Küche; in der rechten Hand hält er sein Geisterschwert, während er die linke für die verschiedenen Verrichtungen frei behält.

Zunächst werden die sieben Schalen Wasser in den Kessel gegossen, und der Schamane wirft Weihrauchzweige und Tibetgerste hinein. Dann stößt er sich durch die Kleider sein Schwert in die Brust, zum Beweis seiner Kraft und um sich zu reinigen. Es fließt kein Blut.

Mittlerweile wird der Kranke in die Küche gebracht. Der Schamane entblößt dessen Brust und stößt das oben erwähnte Messer mitten hinein. Es darf kein Blut fließen. Blutet der Kranke, dann wird er nicht geheilt, blutet er nicht, dann ist er gerettet. Die Wunde klebt der Schamane mit einem der Gebetsblätter zu; das Messer wirft er in den Kessel.

Während dieser Zeit glüht ein Mann im Herdfeuer die sieben weißen Steine. Dann nimmt er sie mit einem Eisenlöffel heraus und reicht sie damit dem Schamanen hin. Dieser nimmt einen Stein nach dem andern in den Mund und speit sie in den Kessel. Hierauf wirft er die andern Sachen, das Schloß, die Blumen und die Gebetstexte ins Wasser und gießt schließlich die Schale Schnaps hinzu. Nun wird der Kranke vollständig entkleidet, und der Schamane wäscht ihn mit der einen freien Hand von oben bis unten ab, mit der Hand das siedende Wasser aus dem Kessel schöpfend. Dann wird der Kranke ins Haus auf seinen Kang zurückgebracht.

Das Wasser bleibt im Kessel, und die Leute müssen an den folgenden zwei Tagen, wenn der Schamane schon fort ist, die Waschung wiederholen. Am dritten Tage gießen sie das Wasser vor dem Hoftore aus. Die Sachen, Schloß, Messer usw., können sie wieder für den Alltag gebrauchen.

Das Feuerblasen: Nach der Waschung begibt sich der Schamane in den Krankenraum. Während dieser Zeit entfachen die Männer im Hofe mit Schafmist und Holz ein starkes Feuer. Dahinein legen sie eine Pflugschar und glühen sie weiß. Ein Mann steckt einen Stock durch die glühende Pflugschar und bringt sie hinein zum Schamanen, der immer noch in Trance ist, sein Schwert aber einem andern Manne gegeben hat. Nun packt er die glühende Pflugschar mit beiden Händen mit einem Hada, das an seinem Brustspiegel hängt, leckt sie mit der bloßen Zunge ab, nimmt einen ordentlichen Schluck Schnaps und wendet sich zum Kranken. In starken Stößen bläst er den Alkohol aus seinem Munde über die Pflugschar, wodurch jedesmal ein starker Feuerstrahl zum Kranken geworfen wird. Dann bringt er die Pflugschar vors Tor und legt sie an den Fuß der Hofmauer. Dort wird sie von den Männern sofort mit Erde überworfen und zugemauert.

Der Krankentrunk: Nun geht der Schamane wieder in den Krankenraum. Ein Mann hält ihm einen eisernen Löffel hin. Er reißt ein Stück von seinem Schutzspiegel-Hada ab, legt es in den Löffel und wirft noch einige Gerstenkörner hinein. Dann gießt ein Mann den Löffel voll Wasser, hält ihn ins Herdfeuer, bis das Wasser siedet und Tuch und Gerste durchgekocht sind. Diesen Sud reicht er dem Kranken, welcher ihn sofort hinuntertrinken muß. Damit ist die Zeremonie beendet.

Der Schamane ruht sich von seiner Anstrengung aus, ißt zu Abend und geht heim.

Wörterliste

Krankenwaschung : *ġudndzi* (*xuăndzie*) *ʃdzĕ šdani* = der Schamane Wasser kocht.
Schwertschamane : *sgurdien*.
Messer : *tsidiġuo*.
Schloß : *tsūrġuo*.
Glühstein : *södăṅ* ; *ts'u-t'an* (*ch'ü-t'an*) (chin.).
Gerstenschnaps : *miṅ-liu dĕrasĕ*.
Blumen : *tsidziġ*.
Gebetstexte : *dzayăṅ* [1].

Anmerkungen

[1] *dzayăṅ* : mongolisch *ḍayaġan* (gesprochen *ḍayan*) = Glück, Schicksal usw. ; Sinn : Schicksalsgebet (UNKRIG).

6. Die Hausreinigung *

Bericht

Ist jemand schwer krank, dann nimmt der Schamane mit den Männern des Hauses eine Hausreinigung vor. Dabei wird der Dämon aus dem Hause in eine Strohpuppe gebannt, aus dem Dorfe geschleift und verbrannt.

Einzelheiten

Sachen : Zur Austreibung benötigt man sieben Sachen : 1. Eine Fackel. Sie besteht aus einem Knüppel, den man mit Stroh umwickelt und in Öl tränkt. Es ist wenigstens eine Fackel erforderlich, meist jedoch sind es mehrere. 2. Ein Maß kleiner Kieselsteine, einerlei von welcher Farbe. 3. Eine Ölpfanne. Das ist meist nur ein großer Eisenlöffel, der mit Öl und glühenden Kohlen gefüllt wird, so daß eine starke Flamme entsteht. 4. Pfeil und Bogen. Der Pfeil wird mit Watte an der Spitze umwickelt ; diese tränkt man mit Öl und zündet sie an. 5. Eine Hanfpeitsche. Sie ist gewöhnlich sehr lang, bis zu zwei Meter. Man flicht dazu drei sich verjüngende Hanfstränge zu einem Zopfe, der an einem Ende so dick ist, daß man ihn soeben in der Hand halten kann, wogegen das andere Ende fein zuläuft, damit es gut knallt. 6. Ein lebendes Huhn, einerlei welcher Farbe und welchen Geschlechtes. 7. Ein Strohmann [2]. Er ist sehr einfach. Man nimmt einen langen glatten Strohwisch, knickt ihn in der Mitte, schnürt mit Strohhalmen das obere Drittel ab, so daß ein Kopf entsteht, und zieht durch dieses Drittel quer einen kleineren Wisch hindurch, welcher die Arme darstellt. — Alle diese Sachen werden von den Leuten selber besorgt.

Austreibung : Gegen Abend bei einbrechender Dunkelheit versetzt sich der Schamane vor dem Hausaltar in Trance [1]. Während dieser Zeit läuft ein Mann mit dem Huhn vor das Dorf hinaus an eine Wegkreuzung, dreht oder hackt dem Huhn den Kopf ab und spritzt mit dem flatternden

---

* Anmerkungen siehe p. 855.

Huhn das Blut in alle Windrichtungen. Dann wirft er das Huhn als Speise für die Dämonen fort und geht heim. — Den Strohmann legt man auf die Schwelle des Haupthauses oder in den Hof.

Sobald der Schamane in Trance ist, springt er auf und führt, in wilden Sprüngen durch alle Räume des Gehöftes laufend, den Schwertkampf gegen die Dämonen aus. Ihm folgen die Männer. Es hagelt Steine auf den Boden. Mit den Fackeln kreist man in den Zimmern. Einer hält die Ölpfanne, schluckt Schnaps und bläst ihn über das Feuer in den Raum, so daß jedesmal ein roter Strahl entsteht. Andere knallen mit der Peitsche von Raum zu Raum und schießen brennende Pfeile auf den Boden. So wird der Dämon in die Strohpuppe getrieben. Diese schleift man an einer Hanfschnur oder einem Strohseil zum Tor hinaus über die Dorfstraße bis zum nächsten Kreuzweg, wo das Huhn liegt. Der Schamane folgt fechtend mit seinem Schwert; auf die Puppe regnet es Steine, Hiebe, Feuerpfeile, Feuerstrahlen. Am Kreuzweg wird sie liegengelassen. Die Männer gießen das Öl aus der Pfanne über sie, werfen die Fackeln, Pfeile, Steine usw. darauf und lassen sie schwelend zurück[3].

So wird der Dämon gebannt. Der Schamane geht heim und nimmt sein Abendbrot.

Wörterliste

Hausreinigung:	*rdzòṅwa* (*rĕdzō̆ṅwa*).
die Fackel:	*huo-pa* (chin.).
die Steine:	*tašĕ*; *sa-shih* (chin.).
Ölbecken:	*ğal-tuğuo*; *yu-kuo* (chin.).
Feuerpfeil:	*ğal sĕmu*; *huo-chien* (chin.).
Feuerbogen:	*ğal lĕmu*; *huo-kung* (chin.).
die Hanfpeitsche:	*uluosĕ yudier*; *ma-pien-tzu* (chin.).
das Huhn:	*tagû*; *huo-chi* (chin.), *huo*: hier = leben.
der Strohmann:	*šdagu kun*; *ts'ao-jen* (chin.).

Anmerkungen

[1] Vor der Austreibung wahrsagt der Schamane mit Gerste auf seinem Schutzspiegel, um welchen Dämon es sich handelt.

[2] Diese Form der Austreibung ist die allereinfachste. Meist werden noch allerlei andere Zeremonien damit verbunden. Ich sah einmal einen solchen Schwertschamanen, wie er bei Chinesen ein Kind heilen wollte. Er warf mit Schwert und Lanze um sich, zerhackte das Huhn, zerhackte einen Strohmann, schwang eine Worfel und ein Sieb, tanzte und schäumte.

[3] Auch die Chinesen gebrauchen oft diese Strohpuppen, welche sie auch ohne Schamanen aufs Feld oder auf Wegkreuzungen werfen. — In dem Tujenkloster der gelben Sekte, Rgulŏṅ, sah ich einmal auch Bonpriester, die vom Kloster geladen waren, um am fünfzehnten Tag eines jeden Monats einen Dämonenbann vorzunehmen. Auch sie machten einen Strohmann, von dem sie sagten, daß der *Namśri* durch ihre Gebete hineingebannt würde. Am letzten Morgen banden sie vor Sonnenaufgang diese Strohpuppe an eine Manistange und zerhackten sie mit ihren Messern.

7. Die Erdgott-Urne *

Bericht

Wenn im Hause Unglück herrscht, dann bestimmt manchmal der Wahrsager, daß der Erdgott erzürnt ist und eine Urne haben will. Diese Urne wird an einem vom Wahrsager angegebenen Tag in die Erde vergraben. In der Urne befinden sich allerlei Gewürze, die von einem Lama eingefüllt werden. Das geschieht nach siebentägigem Gebet in der Familie selbst. Während dieser Tage ist das Gehöft tabu.

Meist sind es mehrere Urnen; denn für eine bemüht man den Lama nicht. Nachdem er am letzten Tage die Urne mit Gewürzen gefüllt hat, übergießt er sie mit flüssiger Butter, bindet sie mit einem Tuche zu, versiegelt die Schnur und malt außen ein *nuru*-Zeichen darauf. Dann wird die Urne abgeräuchert und mit geweihtem Wasser besprengt, worauf der Hausherr sie auf die Lade vor dem Buddhabild stellt.

Vor die Urne stellt man die üblichen Wasserschälchen, Butterlampen, Getreideschälchen usw. Die Urne steht aber nicht auf dem blanken Ladenboden, sondern zuerst legt man ein Blatt Papier als Unterlage hin, streut einige Zypressenblätter und Gerstenkörner darauf und stellt die Urne darauf. Nun kommt der Lama vom Kang herunter, setzt sich auf die weiße Filzmatte vor der Urne und betet das Weihegebet [1].

Während dieser Zeit wird der Speerwahrsager geholt. Er gibt nun genau die Stunde an, in der die Urne eingegraben wird. Der Hausherr stellt die Urne auf ein Tablett, und der Zug bewegt sich hinaus in die vom Wahrsager angegebene Gegend. Der Wahrsager folgt mit dem herbeigerufenen Speergott und gibt dann auf den Fuß genau die Stelle an, wo die Urne begraben werden soll, auch die Tiefe bestimmt er. Meist sind es 1-2 Ellen. Auf den Boden der Grube werden einige Zypressenzweige gelegt. Darüber streut der Wahrsager mit der Speerspitze einige Gerstenkörner, und auf das Ganze legt man einen oder mehrere flache weiße Steine, je nachdem wieviel Urnen es sind, und stellt die Urne darauf. Auf die Urne kommt dann wiederum ein flacher weißer Stein wie ein Deckel. Schließlich wird der Zwischenraum zwischen Urne und Wand ringsum mit Zypressenzweigen ausgestopft und alles mit Erde zugeschüttet, festgestampft und eben gemacht. Dann verbrennen die Männer vor der so eingegrabenen Urne Zypressenweihrauch und machen Kotou. Der Lama bleibt auf seiner Matte noch einige Zeit davor sitzen und betet seine Gebete zu Ende. Dann gehen alle heim.

Einzelheiten

Die Urne: Die Urne ist ein gewöhnliches Tongefäß, wie sie in Chinghai gebrannt werden. Meist sind sie von weißgelber Farbe, etwa 20-30 *cm* hoch, mit einem dicken Bauch und einem engen Hals. Die Urne für den Erdgeist soll ungefärbt und nicht glasiert sein, wenigstens nicht von außen, und soll einen flachen Boden haben. Der Hausherr kauft die Urne selber, wäscht sie gründlich und bestreicht sie außen mit Gips- oder Kalkwasser, denn nur weiße Urnen werden dem Erdgeist geschenkt. Am Schluß wird sie abgeräuchert und ist gebrauchsfertig für den Lama.

---

* Anmerkungen siehe pp. 858-860.

Inhalt der Urne: In die Urne kommen die fünf Getreidearten, nämlich: blaue, tibetische Gerste, roter Weizen, weiße Gerste, weißer Reis [2] und gelber Raps. Die Gewürze sind dieselben wie beim Weihrauchopfer, die guten Sechs. Dazu kommen noch kleine Blättchen Buddhagold, Silberstückchen, Korallen, Perlmutterstückchen, manchmal noch seltene Steine oder Wasser, dann fünffarbige Seidenfäden, weißer und schwarzer Zucker, Teeblätter und einige Butterkügelchen.

Das Einfüllen: Zunächst besorgt man einen Mörser mit Stößel, eine große irdene Schüssel und einen sauberen Eisenkessel. Alle diese Gegenstände werden gut gewaschen und im Weihrauchfeuer abgeräuchert. Das Gewürz wird im Mörser zu Mehl zerstampft und dann vom Lama in die Schüssel geschüttet, wo es mit den fünf Arten Getreide gut vermischt wird. Die Menge richtet sich nach der Größe der Urne. Währenddessen zerläßt der Hausherr im Eisenkessel über dem Feuer einen Klumpen Butter. Der Lama gießt mit einem Löffel diese zerlassene Butter zu der Getreide- und Gewürzmischung und knetet alles gut durcheinander.

Diese Mischung füllt er in die Urne, jedoch nur zu einem Drittel. Über diese erste Füllung legt er eine Schicht mit den andern Zutaten, Gold, Silber usw. Dann werden die restlichen zwei Drittel, fast bis zum Rande der Urne, nachgefüllt und mit flüssiger Butter fast bis zum Überlaufen übergossen. Der Hausherr bringt ein gelbes oder rotes Hada (oder Tuch), räuchert es ab und reicht es dem Lama. Der bindet damit die Urne zu, und zwar in dreifacher Lage, wobei die Farben gelb und rot abwechseln können. Auch der Faden, der um das Tuch geschlungen wird, muß gelb oder rot sein und wird vorher abgeräuchert. Ist alles gut verknotet, dann wird der Knoten mit Siegellack überzogen [3] und schließlich mit einem Siegel, das tibetische Zeichen trägt, abgestempelt. Danach malt der Lama mit roter Farbe, meist roter Erde, auf die weiße Urne ein *nuru*-Kleinod, was soviel wie Schatz bedeuten soll. Dadurch wird die Urne als ein Schatz für den Erdgott kenntlich gemacht [4].

Personen: Die Urne kann nur ein Lama herrichten, der besondere Vollmachten besitzt. Man holt nie einen lebenden Buddha dafür. Wohl kann dieser sie in seinem Kloster herstellen und weihen. — Da man die Urnen auch im Kloster bestellen kann (vorrätig sind sie nicht) so kann auch der Hausherr sie dort abholen und zu Hause ohne Lama eingraben. Aber immer muß das unter der Assistenz eines Wahrsagers und in Gegenwart eines zitierten Geistes geschehen. — Will man aber mehrere Urnen begraben, so muß das immer durch einen Lama geschehen, auch wenn die Urnen im Kloster gekauft wurden. — Will man zu Hause mehrere Urnen anfertigen lassen, dann holt man mehrere Lamas zu gleicher Zeit [5]. — Einerlei, ob die Urne von einem oder mehreren Lamas oder vom Hausherr eingegraben wird, für die Zeit ist das Gehöft immer tabu.

Ort : Der Ort, an dem die Urne begraben wird, muß immer so gewählt sein, daß ihn kein Mensch oder Haustier entweihen kann. Niemand darf über einen solchen Ort hinweglaufen. Darum vermeidet man Wege und öffentliche Plätze ; denn der Ort wird ja nicht eigens gekennzeichnet. Im übrigen kann die Urne überall eingegraben werden, einerlei ob auf den Feldern oder auf der Weide, im Hof oder im Haus. Ja, man kann sie sogar in Hof- und Zimmerwände einsetzen und vermauern.

Sinn : Der Inhalt der Urne sind die Schätze und Erträgnisse der Erde, alles, was in den Bereich des Erdgottes oder auch des Berggeistes gehört. Man will diese beiden Geister durch diese Kostbarkeiten erfreuen, damit sie die bösen Erdeinflüsse niederhalten und die Menschen vor Unglück schützen. Es ist so, wie wenn man Amtspersonen Geschenke macht[6].

Wörterliste

Erdgott :	*glu(glĕ)*.
Erdgott-Urne :	*sĕnoǧ-der* ; *sĕnoǧ* (tib.) = meditieren ; *der* (tib.) = Urne, Flasche.
eine Urne kaufen :	*sĕnoǧ-der bula* ; *bula* = kaufen ; aber nur für die geweihte Urne gebraucht, sonst heißt kaufen *awu-*.
Inhalt der Urne :	*rdzĕ* (tib.)[7].
allerlei Füllsel :	*yilĕ tawa ndzuomladzi* = allerart — Füllsel — vollständig seiend.
Urnenbinde :	*ama budzin* = Öffnung-Gebinde.
Siegellack :	*latsia*[3].
Glückskleinod :	*nuru* (tib. Lehnw.)[4].
Buddhagold :	*fo-čhin* (chin.).
Korallen :	*fsurĕ*.
Perlmutter :	*mädoǧ* (tib. Lehnw.).
Weißer Reis :	*tsigan tuduǧa* ; *no-mi* (chin.).
Gelber Raps :	*sira yàṅsgar* ; *shen-ts'ai-tzu* (chin.) = Geister-Raps.

Anmerkungen

[1] Wie sonst immer, wird auch hier vom Lama ein Torma gemacht, das ins Freie getragen wird. Es war leider nicht mehr möglich zu erfragen, ob dieses Torma auf den Platz gestellt wird, wo die Urne vergraben wird, etwa als Opfer für die zu beschädigende Erde, ähnlich wie beim Haus, beim Feuerguß, beim Leichenofen usw.

[2] Warum hier zweimal Weiß gebraucht wird, weiße Gerste und weißer Reis, ist unklar. Reis wird sonst bei den fünf Sorten Getreide nie benutzt und kommt auch in Chinghai gar nicht vor. Vielleicht ist das ein Hinweis auf südliche Herkunft der Urne.

[3] *Latsia*, wie der Siegellack heißt, ist bei chinesischen Händlern erhältlich.

[4] *Nuru* nennen die Tujen das Glückszeichen, das aus mehreren muschelförmigen Eiern besteht und mit Flammen umgeben ist. Dieses findet sich sehr häufig in der lamaistischen Symbolik und wird auch vom Luft-Pferd getragen. Es ist das *cintāmaṇi*. Vgl. oben : Totenbräuche und Leichenverbrennung, Anm. 2.

[5] Wie die Lamas in Kumbum behaupten, gibt es eine große Anzahl von Schatzurnen, und für jede Art werden besondere Gebete gebraucht. Mit

Vorliebe würde man die Urnen in Obos vergraben. — In Kumbum nennt man die Urnen gewöhnlich *beṅba*, was dasselbe zu sein scheint wie das tibetische *bum-ba*, Gefäß. Ein anderer Name ist *xdĕr-wĕm*, was wohl dem tibetischen *gter-bum* entspricht : Schatzgefäß ; chinesisch *pao-p'ing*. Der Ausdruck *sĕnoǵ-dĕr* (vgl. Abschnitt : Manibaum und Mittelburg) kommt vielleicht daher, daß die Urne unter gewissen Beschwörungsformeln, *sṅags* (*dharani*), geweiht wird, also einen Zauber-Schatz darstellt.

[6] Dieser Erklärung zufolge handelt es sich um ein Opfer an den Erdgott. Die Auslegung dürfte aber nicht genügen. Man muß die Urne in ihrem weiteren Zusammenhang betrachten. Sie kommt im Tujen-Brauchtum immer wieder vor, beim Glückspfeil, bei der Rundkrippe, im Obo, in der Tschortenkammer, und zwar in zweifacher Form : einmal als Sitz einer Gottheit, welche durch die Spruchrolle, Seidenwicklung usw. in die Urne versetzt wird ; ein andermal ohne diese Gottheit, wie z. B. die Begleiturnen der Mittelurne in der Tschortenkammer und Mittelburg, oder, wie in dem vorliegenden Abschnitt, allein. In diesem Falle ist sie als eine Darstellung der Erde mit ihren Lebens- und Keimkräften und ihren Schätzen aufzufassen, wie oben im Abschnitt über den Glückspfeil dargetan wurde. Im andern Falle nimmt der Erdgott in seinem Reiche (Urne) seinen Sitz. Die Urne gehört eben als ein Teil in die Darstellung des Weltbildes (Maṇḍala), als das Reich der Erdgötter.

Welches diese Erdgottheiten nun sind, ist unklar. Jedenfalls gehören die *ǵlu* (tib. *klu*) oder *Nagas* dazu. Aber außerdem wird bei den Tujen auch noch ein anderer Erdgott verehrt, der vielleicht chinesischer Herkunft ist ; denn wie die Chinesen haben auch sie ein Schweineopfer zu Ehren des Erdgottes und gewisse Zeremonien der Abbitte, die mit einem Getreideopfer verbunden sind. Sie werden besonders bei Erdarbeiten, Hausbau usw. geübt, oder wenn jemand bei Erdarbeiten zu Schaden kommt. Leider konnte ich diese Zeremonien nicht mehr aufnehmen. Ob dieser Erdgeist männlich oder weiblich ist, läßt sich nicht bestimmt feststellen.

Eine andere in Frage kommende Gruppe sind die *Sman*. Ein Teil der Füllsel heißt ja *ǵlu-smän* (tib. *klu-sman*) ; vgl. oben Kapitel : Das Weihrauchopfer, Anm. 11. Nach H. Hoffmann : Quellen (p. 160 ff.) ist über die *Sman* keine Klarheit zu gewinnen : „Wir können aus den Stellen, an denen sie erwähnt werden, nur eben schließen, daß es sich um Erd- oder Lokalgeister handelt." — G. Tucci : Tib. Painted Scrolls (p. 720 ff.) hält die *Sman* für die weiblichen Gegenstücke der Götter und erklärt die Verbindung zwischen Medizin und Weiblichkeit folgendermaßen : „*sman* means either medicine or women. The connection between the two meanings is perhaps given by the implication, that these *sman* were witches and that they were supposed to be possessed of the healing power with which, in shamanism, women are not rarely endowed." Und weiter unten : „ . . . but nothing prevents us from understanding '*lha* and their wives' . . ." — Wir hätten es also bei der Schatzurne mit den *klu* und deren weiblichen Gegenstücken, den *sman*, zu tun.

Das Vergraben der Schatzurne wird von den Chinesen oft mit dem Vergraben anderer Geschirre gleichgesetzt. Das ist aber zweierlei. Chinesen und Tujen bringen oft Teeschalen, Schüsseln u. dgl. mit der Öffnung nach unten in die Erde, um die Dämonen zu bannen und niederzuhalten. Diese Sitte entspringt aber schamanistischen Praktiken, wie sie auch die Taoisten haben. So werfen die dortigen Schamanen Teeschalen in die Luft oder auf den Boden, damit die Dämonen gekappt werden (das geschieht, wenn die Schale mit der Öffnung nach unten fällt), z. B. beim Errichten der Wetterburg, beim Messerklettern, beim Krankheitsbann usw.

[7] Über *rdzê* vgl. Abschnitt : Das Weihrauchopfer, Anm. 4. Diese Zutaten werden zum großen Teil von den Chinesen als *yao* (*yüo*) bezeichnet und sind nicht nur im Sinne von Medizin aufzufassen. Unter *yao* fällt alles Mögliche, das eine besondere Wirkung hat : Mineralien, Pulver, Gewürz, Muschel-, Gold-, Silberstückchen und Füllsel der Schatzurne. Lamas aus Kumbum und Bengbar erzählten mir, es gäbe etwa 30-40 Arten von Schatzurnen mit verschiedener Füllung. Eine der kostbarsten ist die, welche *mani-ruru* (Kügelchen) enthält. Diese Kügelchen vermehren sich, sie „werfen Junge", wie die Leute sagen, und erfüllen die ganze Urne ; vgl. Abschnitt : Totenbräuche, Anm. 2. CH. DAS (p. 874) nennt die Urnenbeigaben *bum rdsas* : „twenty-five articles (comprising consecrated objects and various sorts of medicines) required to be kept in the sacred-pot which contains the sacred water." Es handelt sich aber bei ihm um die Weihwasserurne, *bum pa*. Vgl oben das Kapitel : Das Weihrauchopfer.

[8] *latsia* : kommt aus dem Chinesischen ; *la-cha* = Siegellack. *nuru* : tib. *nor bu* ; auch *yid-bžin* genannt = ein Kleinod, das man wünscht (UNKRIG).

8. Der Feuerguß *

Bericht

Bei Familienunglück lädt man bisweilen den Lama ein, damit er den Feuerguß vornehme. Das dauert sieben Tage. Am ersten Tage kommt der Lama mit seinen Begleitern. Sie machen ein kleines Torma, das man ins Freie bringt und wegwirft. Danach wird das Tabu für den Hof eröffnet, indem man einen Zypressenzweig ans Tor hängt. Am zweiten Tage werden drei große Torma gemacht, die auf dem Hausaltar aufgestellt werden. Der Lama betet fünfmal am Tage. Am sechsten Tage nachmittags werden die unmittelbaren Vorbereitungen für den Feuerguß getroffen ; dies besorgen zwei bis drei Lamas, wobei noch wenigstens einer auf dem Kang sitzenbleibt und weiterbetet. Man holt den Speerwahrsager. Er bestimmt unter den üblichen Zeremonien des Speergott-Rufens den Ort für den Brandplatz beim Feuerguß.

Danach fertigt der Lama noch einmal ein Torma an und stellt es auf die Stelle, welche der Wahrsager bezeichnet hat. Er setzt sich auf eine Matte davor und betet die entsprechenden Gebete, während der Hausherr im Hofe das große Weihrauchopfer vornimmt. Dann wird das Torma hinaus vors Tor gebracht und fortgeworfen, damit es die Vögel fressen. Der Lama erhebt sich nun von seiner Matte und macht auf dem Brandplatz die Bodenzeichnung, und die Leute mauern mit einigen Back- oder Lehmsteinen davor eine kleine

---

* Anmerkungen siehe pp. 867-870.

Brüstung. Die Zeichnung wird für die Nacht mit Säcken oder Brettern überdeckt, damit niemand darüberläuft und sie dadurch verunreinigt.

Am siebenten Tage hält der Lama in aller Frühe seinen Gebetsdienst. Nach dem Frühstück rüsten die Leute draußen alles für die Zeremonie, und der Lama macht noch ein Torma aus reiner Butter. Dieses bringt er hinaus und setzt es auf die Zeichnung des Brandplatzes. Dann folgt die Zeremonie des Feuergusses, wobei allerlei Holz und Gewürze verbrannt werden.

Der Lama betet noch bis zum Abend. Am andern Morgen erhält er seinen Lohn und wird ins Kloster zurückgebracht. Aber manchmal behält man ihn noch einige Tage zum Beten da. — Nach dem Feuerguß bleibt der Hof wenigstens noch eine Woche tabu.

Einzelheiten

Personen: Der Feuerguß kann nicht von Schamanen, sondern nur von Lamas vorgenommen werden. Es sind aber keine gewöhnlichen Lamas. Es kommen dafür nur die drei obersten Klassen in Frage: die *Hutuktu*, die *Tsüordzi* und die *Känpo*. Man benötigt meist drei Lamas. Es genügt, wenn einer von diesen der höheren Klasse angehört; oft aber lädt man noch mehr ein [1].

Der Feuerguß kann von einer Privatperson (Mann oder Frau), von einer Einzelfamilie oder auch vom ganzen Dorf bestellt sein. — Bei der Zeremonie gelten die allgemeinen Meidungsvorschriften. Frauen können zugegen sein, dürfen aber nicht mithelfen.

Ort: Gewöhnlich findet der Feuerguß in einem Gehöfte statt. Geht die Sache vom Dorfe aus, dann bevorzugt man den Tempelhof. Man kann dann auch auf einen Berg gehen, jedoch nicht auf dessen Gipfel, sondern in halbe Höhe. — Die Brandstelle wird stets im einzelnen von einem Wahrsager angegeben.

Für den Ort der verschiedenen Arten von Feuergüssen gelten weiter keine Vorschriften. Eine Ausnahme bildet der schwarze Feuerguß. Dieser darf nie in einem Hofe oder Tempel oder im Dorfe vorgenommen werden. Man sucht dazu eine ganz entlegene Berggegend und hält sich dort in Zelten mehrere Tage lang auf.

Zeit: Der Wahrsager bestimmt schon Tage oder Wochen vorher das Datum. Kann der Lama nicht am festgesetzten Tage kommen, dann bittet man ihn um Angabe des Termins, und der Wahrsager bestimmt dann einen Tag innerhalb dieser Zeit. Die Zeremonie dauert immer sieben Tage; der eigentliche Feuerguß findet stets am Morgen des letzten Tages statt. Verbotene Zeiten gibt es nicht; er könnte auch vorgenommen werden, wenn die betreffende Familie noch ihre Trauerzeit hätte, oder noch eine Wöchnerin im Hofe wäre. Es dürfte aber in diesem Falle z. B. die Wöchnerin nicht zuschauen.

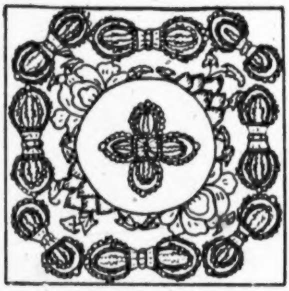
Torma: Im ganzen werden sechs Torma angefertigt. 1. Ein kleines Torma, wie immer beim Lamabesuch. Es ist das Unheil-Torma, nach dessen Wegbringen das Gehöft tabu ist. 2. Am Morgen des zweiten Tages folgen drei große Torma. Eines davon stellt den Gott (Buddha) dar, welchem der

Feuerguß dargebracht wird. Die beiden andern, welche ein wenig niedriger sind, symbolisieren seine zwei dienstbaren Begleiter. Die Farbe dieser Torma ist verschieden, je nachdem, um welchen Gott es sich handelt. Man stellt die Torma vor den Hausaltar oder in die Hauskapelle, und zwar erhöht in eine Kiste, die man mit einem Tuch oder einem Brett überdeckt, damit kein Tier (z. B. eine Katze) sie entweihen kann. Vor diesen Torma reiht man die Weihegaben auf: sieben Schalen reinen Wassers, eine Schale Gerstenwein, eine Schale Zucker, eine Schale Teigbohnen und einige Butterlämpchen. Diese Lämpchen bleiben Tag und Nacht brennen bis zum Schluß der Zeremonien. — Die drei Torma werden bis drei Tage nach dem Feuerguß stehengelassen und dann von den Familienmitgliedern gegessen. Man kann sie auch den Haustieren geben. Im Sommer aber sind sie oft schon so schimmelig, daß sie nur noch für Hunde in Frage kommen. Die Namen der drei Torma richten sich nach den Namen der Götter, die sie darstellen. Es ist so ähnlich wie bei den Ahnentafeln der Chinesen, welche ja ebenfalls aufgestellt und verehrt werden. — 3. Am Nachmittag des sechsten Tages wird ein fünftes Torma angefertigt. Es ist kleiner als die andern und stellt den Erd- oder Berggeist dar, weshalb es auch Erdgeist(Berggeist)-Torma heißt. Der Lama stellt es auf den zum Feuerguß ausersehenen Platz. Davor kommen als Weihegaben: drei Schalen Wasser, eine Schale Gerstenwein, eine Schale Tee, eine Butterlampe und drei Stengel Weihrauch. Der Lama besprengt das Torma mit Weihwasser aus der Wumbakanne, während der Hausherr davor Weihrauch verbrennt. Hierauf läßt sich der Lama auf eine Filzmatte nieder und betet ein Weihegebet, in dem er den Erdgeist bittet, den Brandplatz für den Feuerguß freizugeben. Nach dem Gebet setzt man das Torma auf eine Mauer oder wirft es auf dem Felde weg, damit es die Vögel fressen. Die Farbe dieses Torma ist weiß. 4. Schließlich wird noch ein sechstes Torma am Morgen des siebenten Tages verfertigt. Es ist nicht, wie die andern Torma, aus Tsamba mit Butter vermischt, sondern aus reiner Butter allein. Es stellt den Feuergott dar und ist darum feuerrot gefärbt. Vor dem Feuerguß wird es auf die Bodenzeichnung gestellt und nachher mitverbrannt.

Die Brandgaben: Für den eigentlichen Feuerguß werden folgende Sachen benötigt: 1. Brennholz und Lebensbaumzweige. Sie werden vom Gabenherr (d. h. der eigenen Familie) selber besorgt. Das Brennholz ist eine Elle lang. Es war früher nur Tannenholz in Gebrauch; heute nimmt man gerne Holz der Weißpappel. Man nimmt ast- und knotenfreie, armdicke Stücke, welche der Länge nach gespalten werden. Die Länge und das Freisein von Astknoten ist Vorschrift. 2. Butter, welche für den Feuerguß geschmolzen und ins Feuer gegossen wird. Sie soll nicht zu alt sein. 3. Zwei Stücke Holz vom roten und weißen Sandelbaum. 4. Eine ganze Menge Brandgewürze, welche die Familie selber besorgen muß; das sind: weiße Rapskörner, weißer Hanfsamen, schwarzer Hanfsamen, Weizen, Tibetgerste, weiße Erbsen, Klebreis, weiße Gerste, gewisse tibetische Kräuter, tibetische Blumen, eine tibetische Riedgrasart, Weißgras aus Chinghai. 5. Weiheholz. Das Weiheholz ist je nach der Art des Feuergusses verschieden. Für den weißen Feuerguß verwendet man Äste von der Weißpappel, im ganzen sind es 46 Paar Zweigstücke. Jedes Stück hat eine Länge von neun Fingerbreiten und muß drei Nebenzweige angesetzt haben. Diese Nebenzweige werden bis auf drei Fingerbreiten Länge abgeschnitten. Die Schnittflächen der Stücke müssen alle rechtwinkelig verlaufen, nicht schief. Die Rinde läßt man daran; man darf sie nicht beschädigen, sonst erhalten der Gabenherr und seine Angehörigen später einen bösen Hautausschlag. Um ein Rissigwerden zu vermeiden, beschmiert man daher die Schnittfläche mit Butter. Statt des Pappelholzes ist auch Tamariskenholz erlaubt. Dieses ist von Natur aus sehr gerade und astfrei. Darum dürfen sie im Gegensatz zu den Pappelstücken auch keine Astansätze aufweisen. Die Länge muß aber die gleiche sein. Die Farbe des Tamariskenholzes ist rot [2]. 6. Die sechs Gewürze des Weihrauchopfers. Sie werden ebenfalls vom Gabenherrn besorgt. 7. Die 74 Arten des Erdgott-Gewürzes, welche der Lama, schon zu Pulver zerstampft, mitbringt.

Herrichtung der Brandgaben: Die Brandgaben macht der Lama am Nachmittag des sechsten Tages zurecht. Er gibt von den Brandgewürzen jedesmal eine einzige Art in eine irdene Schüssel, mischt sie mit den fünf Getreidesorten, übergießt sie mit flüssiger Butter, bestreut sie mit den sechs Weihrauchgewürzen und dem Gewürzmehl der 74fachen Erdgottgewürze, mischt alles gut durcheinander und legt diese Mischung jedesmal in zwei Portionen auf ein Tellerchen, da er beim Feuerguß die Feuergaben in zwei Folgen ins Feuer werfen muß; also soviel Arten, soviel Tellerchen zu je zwei Portionen. Um die Gewürze vor Staub und Verunreinigung zu schützen, werden sie einzeln mit einem Blatt Papier zugedeckt. — Die 46 Paar Weiheholz-Stücke legt man zusammen auf ein eigenes Tablett. Die so hergerichteten Brandgaben besprengt der Lama mit Weihwasser und läßt sie auf den Hausaltar bringen.

Bereitung der Feuerstelle: Anschließend an die Zurichtung der Brandgaben bestimmt der Speerwahrsager den Platz für den Feuerguß; er wählt ihn meist im Hofe. Auf diesen Platz stellt der Lama das Erdgott-Torma mit den Weihegaben. Ist dieses dann fortgebracht, so mißt der Lama mit einer in Gips- oder Kalkmehl geweißten Schnur auf dem Boden ein Rechteck ab, etwa zwei Ellen im Geviert. Die Linien schlägt er auf den Boden, so wie es die Schreiner mit ihrer schwarzen Meßschnur auf Holz tun. In dieses Geviert zeichnet er ein zweites, parallel laufendes Rechteck, das etwa eine Handbreite kleiner ist. Dadurch entsteht ein Rahmen. Auf diesen Rahmen zeichnet er, ebenfalls mit weißem Mehl, mit Hilfe einer Holz- oder Lederschablone [3] acht Donnerkeile, nämlich in jede Ecke und auf jede Seitenmitte einen. Das Kalkmehl wird einfach über die Schablone gestreut, und wenn er diese fort-



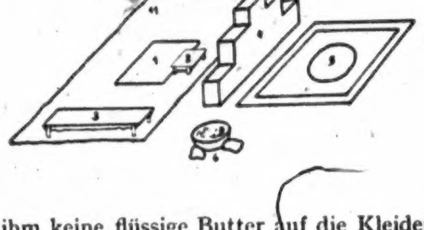
Maṇḍala beim Feuerguß.
(Zeichnung eines Tujen.)

nimmt, bleiben die Konturen der Zeichnung zurück. Die Donnerkeile laufen parallel der Rahmenrichtung, stehen also nicht quer dazu. Schließlich zeichnet er noch in die Rechteckmitte zwei sich kreuzende Donnerkeile[4].

Nun bauen die Männer mit Lehmsteinen eine kleine Brüstung auf einer Seite der Figur, während der Lama seine Gebete verrichtet. Diese Brüstung ist terrassenförmig. Die untere Schicht besteht aus zwei Reihen längsgelegter Steine, die zweite Schicht ist einen halben Stein eingezogen, und die dritte Schicht hat nur noch einen Stein. Die ganze Brüstung ist also sechs Lehmsteine hoch. Die Vorder- und Rückseite wird mit Lehm und Kalk verputzt und weiß getüncht. Die waagerechten Terrassen bleiben frei. Auf sie zeichnet der Lama wieder mit seiner Schablone je einen Donnerkeil, also fünf Donnerkeile im ganzen. Diese Brüstung soll den Lama vor dem Feuer schützen, da er beim Guß zu ebener Erde, oder nur ganz gering erhöht sitzt[5]. Nach dem Zeichnen zieht sich der Lama wieder zum Gebet ins Haus zurück.

Der Feuerguß: Am Morgen des siebenten Tages, gleich nach Sonnenaufgang, betet der Lama sein Morgengebet, trinkt Tee und macht das Feuer-Torma. Währenddessen wird draußen nach dem Weihrauchopfer alles für die Feuerzeremonie zurechtgemacht.

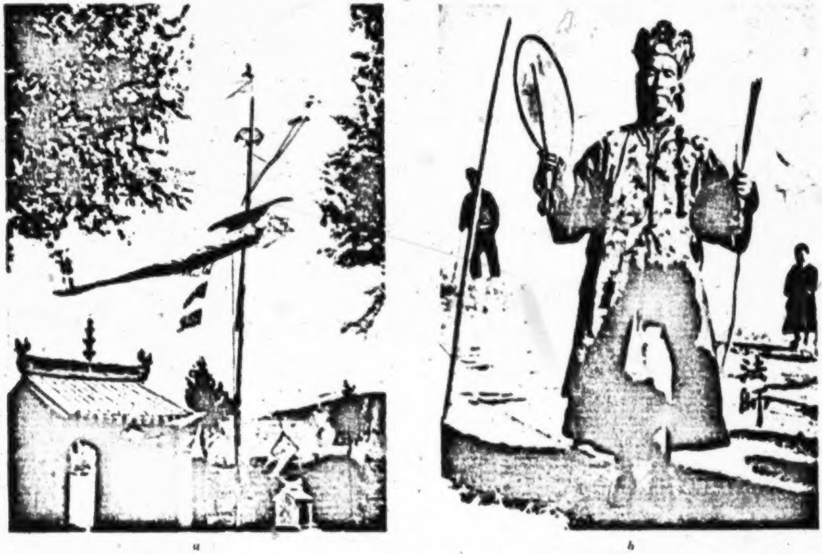
Neben den Brandplatz stellt man auf drei Steine einen großen Eisenkessel für die Butterschmelze. Ein Stoß Brennholz liegt daneben. Westlich der Brüstung legt man eine Filzmatte für den Lama; denn er sitzt immer mit dem Gesicht nach Osten. Manchmal stellt man noch einen breiten Kangtisch hin, der dem Lama als Sitz dient. Darauf legt man ein Stück breites Tuch, das er beim Feuerguß zum Schutz über die Knie legt, damit ihm keine flüssige Butter auf die Kleider träufelt. Neben den Sitz legt man den Feuerfächer, bestehend aus einem Stück weißen Tuches, das mit zwei parallellaufenden Stäbchen versehen ist, so daß es der Lama mit beiden Händen fassen kann. Damit wird das Feuer befächelt; denn man darf es nicht mit seinem Atem verunreinigen.



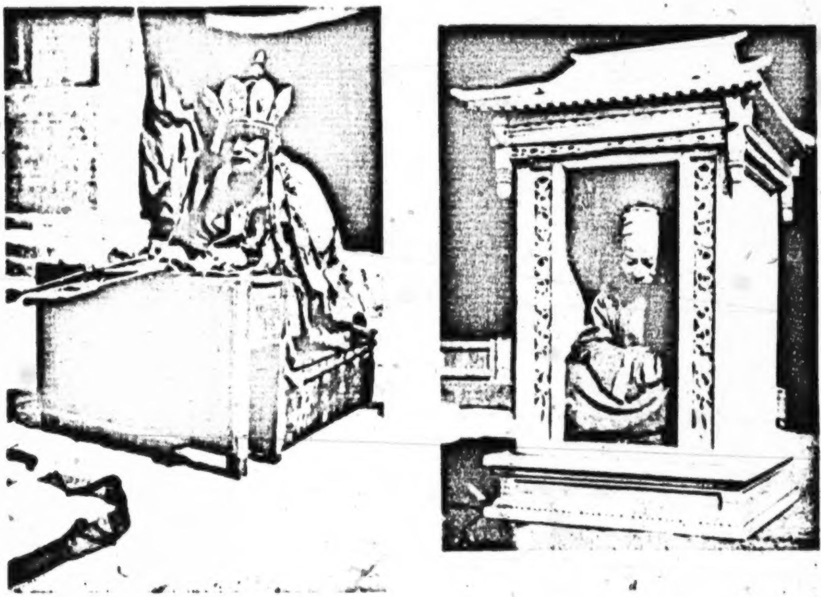
Anordnung beim Feuerguß.
1. Sitz des Lama; 2. Tisch für Gebetbücher; 3. Tisch für Löffel; 4. Schutzwand; 5. Brandplatz (Bodenzeichnung); 6. Butterkessel; 7. Brett; 8. Tuchbahn; 9. Tablett mit Weiheholz; 10. Teller der Brandbeigaben; 11. Filzmatte. (Zeichnung nach Angabe des Gewährsmannes.)

Vor den Lamasitz und die Brüstung kommen ein kleiner Tisch für die Kultgeräte, Gebetbuch, Schelle usw. Rechts vom Sitz steht ein kleiner Tisch zum Ablegen des Gießrohres und des Löffels. Links neben den Lamasitz wird ein breites Brett oder eine ausgehobene Tür gelegt, worüber man einen Sack und darüber eine weiße Tuchbahn breitet. Darauf kommen das

Dominik Schröder, Zur Religion der Tujen des Siningebietes (Kukunor)



a : Voll ausgestatteter Schamanenmast im Ortstempel zu Pao-chia-k'ou (Sha t'ang-ch'uan) beim Saatfest 1948. Beim Herbstdankopfer werden die gleichen Schamanenbäume errichtet. Es gibt aber auch einfachere Formen. (Zum Kapitel: Das Herbstdankopfer.) *b* : Trommelschamane, *fa-shih* oder *shih-kung* oder *bo*. Ein Tujen vom Yang-p'o-t'ai beim Tujendorf Chia-chia-ting. Aufgenommen beim Herbstdankfest, Chia-chia-ling, Oktober 1948. In der Rechten hält er die Reifentrommel mit dem Schlegel, in der Linken hält er das dreizackige Geisterschwert, über der Schulter trägt er die Hanfpeitsche mit dem geschnitzten Griff. Die fünfteilige Krone ist wie die der Gurtum. (Zum Kapitel: Das Saat- und Erntefest.)



c : Lama in Ausrüstung und mit Geräten für den Feuerguß. Aufnahme gestellt, in der Lamaserie *Hsin-szu*, etwa 10 *km* westlich von Tangkar. Mai 1949. (Zum Kapitel: Der Feuerguß.) *d* : Der Taoshih von Kanchiapu in Totenhaltung in seiner Totenlade. Die Türen sind weggenommen. Photo gestellt. Die Totenlade der Tujen ist fast gleich. Kanchiapu, Frühjahr 1949. (Zum Kapitel: Totenbräuche.) Photos: DOMINIK SCHRÖDER.

[follow p. 864]

Tablett mit den Holzstücken und die zwölf Tellerchen mit den Brandgewürzen. Ferner werden bereitgehalten : mehrere Schlagfeuerzeuge oder eine Schachtel Streichholz, eine Butterlampe, eine Papierlaterne und eine Zündstange, wie sie auch bei der Leichenverbrennung gebraucht wird.

Nun kommt der Lama mit dem Feuer-Torma heraus und setzt es mitten auf die Bodenzeichnung auf eine Unterlage von Zypressenzweigen. Die Männer schichten hierum, nach oben sich verjüngend, in Achteckform das vorschriftsmäßige Feuerholz, in der Mitte einen leeren Raum um das Torma belassend. Diesen Raum füllen sie dann mit Zypressenzweigen aus. Hierauf überreicht der Gabenherr dem Lama feierlich ein Hada und bittet ihn, die Zeremonie zu eröffnen. Während er sich auf die andere Seite des Holzstoßes begibt und dort dem Lama gegenüber einen dreifachen Kotou macht, besprengt der Lama den Holzstoß mit Weihwasser und bestreut ihn mit Gerstenkörnern, über die er dreimal hingehaucht hat.

Jetzt schlägt der Gabenherr aus dem Feuerstein auf den ersten Hieb einen Funken, fängt ihn mit Hanfwerg auf, bläst ihn in einem kleinen Büschel Stroh zu einem Flämmchen und zündet damit die Butterlampe an. Mit dem Licht der Butterlampe wird dann die Papierlaterne angezündet. Die Zeremonie und die Regeln sind genau wie bei der Leichenverbrennung. Nun reicht man dem Lama die Zündstange. Er hält den Wergkopf derselben über die Butterlampe, bis er aufflammt, und setzt damit den Holzstoß in Brand. Sobald das Feuer hochschlägt, fallen alle Anwesenden auf die Knie und machen einen dreifachen Kotou. Falls das Feuer nicht gleich brennt, fächelt es der Lama mit dem Tuchfächer an. Nun folgt der Feuerguß.

Der Lama legt sich das Tuch über die Knie, nimmt das Gießrohr, legt es mit dem Ausflußende über die Brüstung, hält mit der linken Hand den Griff und gießt mit der rechten löffelweise flüssige Butter in den Abflußtrichter, so daß sie in einem Strahl ins Feuer fließt und heftig aufflammt. Nachdem er das einige Male getan hat, reicht man ihm die Tellerchen mit den Brandgaben. Mit den drei ersten Fingern der rechten Hand nimmt er jedesmal eine der zwei Portionen und wirft sie unter Segenssprüchen ins Feuer. Dann folgen einige Stücke Holz, dann wieder Buttergüsse, Tellerchen usw., bis alles im Feuer verbrannt ist. Der Lama betet nun noch unter dem Klang seiner Schlaginstrumente das Schlußgebet und begibt sich ins Haus zurück. — Er reinigt seine Instrumente, nimmt seine Mahlzeit, erhält seinen Lohn und reitet am folgenden Tag mit seinen Begleitern ins Kloster zurück, falls man ihn nicht noch für andere Gebete, die nichts mehr mit dem Feuerguß zu tun haben, dabehalten will.

Sieben Tage lang bleibt das Gehöft tabu, und in diesen sieben Tagen wird der Brandplatz so gelassen wie er ist. Danach wird die Brüstung abgerissen, und alle Spuren der Zeremonie werden beseitigt. Die Lehmsteine kann man wieder für profane Zwecke gebrauchen.

Arten des Feuergusses : Es gibt eine ganze Reihe von verschiedenen Feuergüssen, je nach der Gottheit, um die es sich handelt. Meist wird der Feuerguß zu Ehren der folgenden Gottheiten vorgenommen : des Pferdegottes, des Rindergottes, des Löwengottes und des wassergesichtigen Buddha.

Andere Arten richten sich nach der Farbe der Götter. So gibt es einen roten, gelben, weißen und schwarzen Feuerguß. Nach den Farben dieser Götter werden auch die Torma gefärbt, welche sie darstellen. Ebenso wird für die einzelnen Farben eine besondere Holzart gebraucht, so beim roten : Tamariskenholz, beim gelben : Weißdorn, beim weißen : Pappelholz und beim schwarzen : Schwarzdorn. Bei den drei ersten Feuergüssen sind die Zeremonien gleich, nur die Gebete variieren. — Besonders aber weicht der schwarze Feuerguß von den andern ab [6].

Der schwarze Feuerguß : Die Personen sind die gleichen. Der Lama und sein Gehilfe aber schmieren sich das Gesicht mit Ruß ein. Sie tragen auch schwarze Kleider. Alle Gegenstände sind schwarz, das Torma, die Filzmatte, die Brüstung, die Bodenzeichnung usw.

Statt des Brennholzes nimmt man Schweine- oder Kamelmist. Um das schwarze Torma auf der Bodenzeichnung steckt man schwarze Stäbe ; daran werden die Därme eines schwarzen Schafes guirlandenartig aufgehängt. Die Därme sind nicht gereinigt, sondern voll Mist. An Stelle der Butter nimmt man schwarzes Leinöl, auch den Mist tränkt man damit, damit er besser brennt.

Die Brandgaben sind : schwarze Gerste, schwarzer Leinsamen, Samen des wilden Rapses, Weizen mit schwarzer Erde vermischt, dunkle Bohnen, schwarz gefärbter Klebreis, schwarz gefärbte Kräuter usw.

Als Weihegaben für die schwarzen Torma, welche die Dämonen darstellen, nimmt man Milch von einem schwarzen Schaf, Urin von einem schwarzen Esel in schwarzer Schale serviert, und als Weihrauch Schweinemist.

Der Ort für den schwarzen Feuerguß ist gewöhnlich eine abgelegene Schlucht. Dort schlägt man schwarze Zelte auf und wohnt mit dem Lama mehrere Tage in der Einsamkeit. Auf keinen Fall darf man den schwarzen Feuerguß in der Nähe von Tempeln oder menschlichen Behausungen vornehmen.

Bei Epidemien wird der schwarze Feuerguß mit Vorliebe angewandt, um die Krankheitsdämonen zu ärgern und so zu vertreiben, denn mit ihnen weicht auch das Unheil.

Sinn : Der Feuerguß ist ein Opfer für die Götter ; sie sollen dadurch bewogen werden, Unglück und Krankheit abzuwenden [7]. Genau so wichtig wie die Feuerzeremonie ist auch das siebentägige Gebet des Lama. — Der Feuerguß ist bei Tujen und Fandse verbreitet. Auch in Lamaklöstern wird er vorgenommen.

Wörterliste [8]

Feuerguß :	*dzuntsioǵ* (tib. Lehnw.) [9], *suri* = Feuerguß gießen, DMF 73.
Feuerplatz :	*taw* (tib. Lehnw.) = Ofen, Feuerstelle.
Unheil-Torma :	*ǵuaǵ dor* (tib.). *ǵuaǵ* = Unheil ; Gebet bei Anfertigung dieses Torma.
Erdgeist-Torma :	*ǵlü-šdorma.*
Berggeist-Torma :	*yi/ula-šdorma.*
Feuer-Torma :	*ǵal šdorma.*
Erdgottgewürze :	*ǵlu smän* (tib.). *dalän dierän sämba smän* = 74 Stück Gewürze.

Meßschnur :	*šdag pağdzin bödoğ* = Muster zeichnende Schnur.
Schablone :	*arasě xuar* = Leder-Form ; *tsialdzě xuar* = Papier-Form.
Brandplatzzeichnung (Maṇḍala) :	*tawni xuar.*
Brüstung :	*läṅgȧṅ* (chin. Lehnw.).
Gußrohr :	*šge gȧṅsȧr* (tib. Lehnw.) = großer Löffel.
Schöpflöffel für Butter :	*mula gȧṅsȧr* = kleiner Löffel.
Löffel (profan) :	*dzieğliu* (Tujen).
Tuchfächer :	*ki yüelwa* = Luft-Tuch. *rlȯṅ yäg* (tib.).
Tuch (profan) :	*bosě.*
Zündstange :	*xuȧmbar.*
Feuerzeug :	*kidie.*
Geschlagenes Feuer :	*kidie ğal* = Feuerzeug-Feuer.
Gewöhnliches Feuer :	*arȧṅka ğal.*
Beim Feuerguß-gießen gibt es keinen Verlust durch Unwetter :	*dsuntsioğ surěwa, dierdzia sdzüen uguei.*
Beim schwarzen Feuerguß-gießen fliehen die Dämonen :	*xara dzuntsioğ surewa, mȯ iliesgě xuoluode pusa sdzia (sdzim).*
Feuerholz :	*taw siṅ* (tib.) = Ofen-Holz.
Weiheholz : :	*yiew (ziew) -siṅ* (tib.).
Tibet-Kräuter :	*dziȧṅgȯṅ* (tib. Lehnw.) •. *tsang ts'ao* (chin.) = tibet. Kraut.
Tibet-Blumen :	*kȧnba* (tib. Lehnw.). *ta t'ou mao hsiang* (chin.).
Weißgras (aus Chinghai) :	*ndoluwȧ* • ; *pai-ts'ao* (chin.).
tibetisches Hartgras (Ried) :	*gusia* (tib. Lehnw.) •. *tsang hsi-chi* (chin.).
Tamariske ? :	*gudnbȯ (xuȧnbo)* ; *sȯgd.*
Pappelholz :	*mȯdě* = Holz.
Weißdorn :	*siraldziṅ* = Gelbdorn.
Schwarzdorn :	*xara rěguodzě.*
Pferdegott :	*šdamtsěni* (tib. Lehnw.) •. *ma-wang* (chin.).
Rindergott :	*ndigsier* (tib. Lehnw.) ; *niu-wang* (chin.)
Löwengott :	*sändȯṅmani* (tib. Lehnw.) ; *shih-wang* (chin.) •.
wassergesichtiger Buddha :	*logon rědziawu* (tib. Lehnw.) •. *shuei-lien p'usa* (chin.).

Anmerkungen

[1] Andere Tujen behaupten, auch ein Bonpriester könne den Feuerguß vornehmen, was ja auch wenigstens beim schwarzen Feuerguß zu erwarten wäre. Aber der alte Gewährsmann und auch andere Leute streiten das entschieden ab. Nur ein Lama (*gelȯṅgba*) käme dafür in Frage ; die Bonpriester würden sich nur mit Dämonenbann befassen.

[2] Über die Symbolik der verschiedenen Holzarten war nichts zu ermitteln. Das wäre interessant, besonders wegen der Forderung der Astansätze.

[3] Die Schablonen wurden früher aus Leder hergestellt. Heute sind sie meist aus Holz oder Pappe.

[4] Wie andere Leute und Lamas erzählen, gibt es eine ganze Menge verschiedener Bodenzeichnungen, die offenbar nur Variationen des Maṇḍala darstellen. So ließ z. B. mein Gewährsmann von einem seiner Verwandten die oben beschriebene Figur zeichnen. Er erklärte sie folgendermaßen

(siehe Fig. p. 863): Die Donnerkeile stellen die vier Hauptweltrichtungen und die vier Zwischenrichtungen dar. Der Kreis mit den gekreuzten Donnerkeilen bedeutet das Fundament des Weltenberges *rirā* (Sumeru); denn dieser ruhe auf einer goldenen Scheibe. Die Donnerkeile bedeuten Ruhe und Festigkeit und Dauer des Weltfundamentes. Ursprünglich seien sie aus Gold gewesen zum Zeichen ihrer Unzerstörbarkeit. Die Päonien seien das Sinnbild des aufblühenden Familienglückes. Der gleiche Sinn liegt auch dem Donnerkeil zugrunde, der in den Schöpflöffel für die flüssige Butter eingelötet ist. — Die Bedeutung der Päonien stimmt mit dem Brauch der Lamaserien und der Chinesen überein, im Hofe Päoniensträucher von verschiedener Farbe zu pflanzen. Tujen und Chinesen meinen, ein reicher, wohlhabender Mann hat immer einen Päonienstrauch vor der Türe. — Statt der Päonie malt man bei der Bodenzeichnung des Leichenofens Lotosblumen. Diese stellten den Lotos dar, auf welchem der Buddha säße, und aus welchem die Flammen der Verwandlung schlügen. Vgl. Kapitel Leichenverbrennung.

[5] Es gibt auch vier- bis sechsstufige Brüstungen. Nach Aussagen anderer trägt auch die Brüstung die Farbe des betreffenden Feuergusses, ebenso die Bodenzeichnung.

[6] Lamas berichten, daß es sehr viele Arten von Feuergüssen gebe, die vier hier genannten seien nur die vier Hauptarten. Auch hätten sie umfangreiche Bücher über die Riten. — Die Beschreibung dieser orthodoxen lamaistischen Riten würde ein eigenes Studium verlangen. Man vgl. dazu LESSING: Yung Ho Kung (p. 150-161). Dort ist von vielen Arten, wie sie im Kloster geübt werden, nur eine beschrieben und auch nur die Phasen „which can be easily observed by the inexperienced visitor" (p. 150). Ohne auf einen Vergleich mit der oben beschriebenen Form einzugehen, sei nur darauf hingewiesen, daß die Grundzüge gleich sind. Von den bei LESSING gekennzeichneten vier Hauptarten stimmt bei meinem Gewährsmann nur die Farbe überein; von den verschiedenen Formen des Brandplatzes (Maṇḍala) und den tibetischen-chinesischen Namen wußte er nichts. Auch sind die Adressaten des Feuergusses verschieden (p. 151); ebenso sind dort andere Brandgaben aufgezählt.

Es ist eben zu beachten, daß es sich bei den Tujen um eine einfache, volkstümliche Form handelt, die auch wieder nach Ort und Verhältnissen der Bevölkerung variiert. Daß das gewöhnliche Volk nichts von der komplizierten und zum Teil tantrischen Symbolik weiß, ist allzu verständlich. Ihm genügt es, wenn die Götter durch die Zeremonie Schutz und Wohlfahrt spenden, und wenn die Dämonen ferne bleiben.

[7] Das Ganze macht sehr den Eindruck eines Feueropfers. Aber der Gewährsmann meinte, damit hätte es nichts zu tun. Es sei ein Opfer an die entsprechenden Buddhas. Der Feuergott würde auch mitverehrt, wie das Torma beweise, aber er sei nicht die Hauptsache. Es ist aber kein Zweifel, daß es sich um ein Feueropfer, *Homa*, handelt (vgl. LESSING, a. a. O.). Allein schon der Tujenname kann nicht anders gedeutet werden als eine Verbalhornung des tibetischen *sbyin-sreg*. *sbyin* wird *jin* gesprochen, was in Anm. 8 (*žüin-tsěġ*) ganz deutlich zu ersehen ist. CH. DAS schreibt p. 940 unter *sbyin-sreg*: „burnt offerings as made by Tantrik Buddhists", ... *„sbyin-sreg-gi*

rdsas clarified butter, articles necessary for burnt sacrifices". . . . „*sbyin-sreg-gi yam-šiṅ* . . . first wood necessary for the offering". (Zu *yam-šiṅ* vgl. das Tujenfremdwort *yiew-siṅ*) „*Homa* is the chief of all fire-sacrificials". — Das DMF hat p. 73 ebenfalls den Ausdruck *dzuntsioġ* und schreibt : „nom de certaines libations et offrandes". cf. tib. *t'sogs* „sacrificial offering". Dann bringt es die Wendung *lama dzuntsioġ ʃudzuruna* (= *surina*) und schreibt : „le lama fait des libations". Von einer Libation kann hier keine Rede sein, und das . . . *tsioġ* (*ts'og*) ist auch nicht das tibetische *ts'ogs*, welches nach Ch. Das (pp. 1032, 1033) soviel wie „Anhäufung" und in Verbindung mit *'k'or* soviel wie „Opfer in einem Kreis (Maṇḍala)" bedeutet. — Obwohl der Gewährsmann nicht in erster Linie das Feueropfer betonte, übersetzte er doch das *dzuntsioġ* mit dem chinesischen *tao huo-t'an* = wörtlich : die Feuerfläche begießen = den Feuerguß vornehmen. F. Lessing (p. 150) hat dafür den Ausdruck *huo-t'an-i-kuei*, etwa : Ritus der Feuerterrasse.

[*] Zu den hier genannten Namen erfuhr ich in der Mongolenlamaserie tsa-tsang-szu und dem benachbarten Kloster Fu-hai szu oder Hsin-szu (Guämbasoma) westlich von Tangkar noch folgende Einzelheiten und Abweichungen :
Feuerguß : *żüin* (*yüin*)-*ṭsēġ* ; vgl. die Tujen-Verbalhornung *dzun-tsioġ*.
Bodenzeichnung (Maṇḍala) : *sdziṅkuor* (tib.)
Trennungsmauer : *lāmbān* (tib.). Vgl. *lāngaṅ* (tujen) und *lan-kan* (chines.).
Gußlöffel : *rgăṅ zär* (tib.).
Butterlöffel (für flüssige Butter) : *tombō* (tib.).
Feuerholz (das in Achteckform auf den Brandplatz gesetzt wird) : *xsiġ ġa* (tib.).
Weiheholz (das mit den Gewürzen ins Feuer geworfen wird) : *yăm šĕṅ* (tib.) ; vgl. das Tujenwort *yiew siṅ*.
Holz für den weißen Feuerguß : *nia-rĕx* (tib.) oder nach einer andern Aussprache : *niăw rsēġ* (tib.) ; *hsi-ʃan liu* (chin.) = tibetische Weide ; *chi-chua liu* (chin.) = Hühner-Fuß-Weide.
Schwarzdorn : *tsērnaġ* (tib.) ; oder *sdzirwa* (tib.) ; *xara tsitsērnaġ* (mongol.).
Holz für den roten Feuerguß : *uombō* (tib.) ; *balaġ* (mongol.) ; *sa-liu* (chin.), wahrscheinlich ist das hochchinesische *sha-liu* (= Sandweide) gemeint.
Tamariske : *sōgă*. Dieses Wort ist auf alle Fälle mongolisch und tujen. Auch die Chinesen sagen dafür *so-kai*, offenbar eine Anlehnung an den Laut. Auch von Tibetern hörte ich dieses Wort. Es wird ebenfalls für den roten Feuerguß gebraucht. Man bevorzugt diese Gerten für Peitschenstiele.
Holz für den gelben Feuerguß : *maġa* (tib.) ; *dziăṅma* (mongol.) ; *chien-yang liu* (chin.) ; das Holz wird viel für Mühlenräder gebraucht ; es scheint eine Ahornart zu sein. Auch sah ich es viel bei Schnitzern, welche es als das beste Schnitzholz loben.
Feuer-Torma : *dămbala* (tib.).
gelber Feuerguß : *sēru dżiwi żüin tseġ* (tib.).
roter Feuerguß : *ġōngē dżiwi żüin tseġ* (tib.).
weißer Feuerguß : *siwi dżiwi żüin tseġ* (tib.).
schwarzer Feuerguß : *dżoġguei dżiwi żüin tseġ* (tib.).
Brandgaben : *rdzē* (tib., mongol.).
Butter : *marku* (tib.) ; *dasu* (mongol.).

Getreide : *nie* (tib.) ; *tara* (mongol.) ; mit *tara* bezeichnen die Mongolen dort die tibetische Gerste, *ch'ing-k'o*, welches das Getreide schlechthin ist.
Weizen : *dšö* (tib.) ; *budĕ* (mongol.).
Bohnen : *tšamă* (tib.) ; *burdzieġ* (mongol.).
Gerste : *sö* (tib.) ; *sötara* (mongol.) ; wahrscheinlich ist es eine Zusammensetzung aus dem tibetischen *sö* und dem mongolischen *tara* (Getreide).
weißer Raps : *yöṅgur* (tib., mongol.) ; *pei-ts'ai-tzu* (chin.).
indisches Räuchergras : *ġusia* (tib., mongol.) ; *wei-tzu ts'ao* (chin.) ; d. h. Schilfrohr-Gras. Offenbar handelt es sich um das bei FILCHNER : Kumbum, p. 88 und in Anm. 400 bezeichnete Kuśa-Gras, das aus Indien stammen soll.
Butter-Tsamba : *süosĕn* (mongol.) ; ein Gemisch, zu dem auch noch andere Zutaten kommen.
blaue Blumen : *dżĕyäṅgĕ* (tib.) ; *göxu* (nach anderer Mundart : *köku*) *dzidzigĕ* (mongol.) ; *lăn-ts'ao* (chin.) = blaues Gras.
Einzelbeigaben : *tsiawar rdzĕ* (tib.).
vielerlei Beigaben : *ondöṅ rdzĕ* (tib., mongol.).
Mönchskraut : *durĕwă* (tib., mongol.) ; *ping-ts'ao* (chin.) = Eiskraut ; *tao-seng-ts'ao* (chin.) = taoistischer-buddhistischer-Mönch-Kraut ; es wird statt *seng* (Mönch) auch das Zeichen für *sheng* geschrieben ; das dürfte aber falsch sein. Um welches Kraut es sich handelt, ist mir unklar.

Sämtliche Namen sind nach dem Dialekt der Mönche in Tsatsang-szu aufgeschrieben, die meist aus der Gegend von Dulän (Tsaidam) stammen.

[*] *Tsüordzi* : tibetisch *c'os* = Lehre, *rje* = Meister. Damit wird der Stellvertreter des Klosterabtes bezeichnet, Lehrmeister. — *Känbö* : tibetisch *mk'an* = Meister, *po* = Partikel. *mk'an po* = Abt eines Klosters, Professor, Haupt einer Lamaserie. — *gäṅsär* : tibetisch *gaṅ sa* ? = Röhre. — *dziăṅgöṅ* : ist wohl entstanden aus dem tibetischen *gTsaṅ* = tibet. Provinz, und *sṅo* = Kraut. — *ndoluwa* : hängt vielleicht zusammen mit dem tibetischen *sgrol ba* = die Göttin *Dolma*, helfen, retten ; sonst *Tără* genannt. — *gusia* : tibetisch *ku śa* (aus dem Sanskrit) = botanisch Pöa cynosuroides. — *sändöṅmani* : läßt sich auflösen in die tibetischen Wörter *seṅ* (sanskrit. *siṃha*) = Löwe, *gdoṅ* = Gesicht, *maṇi* = Kleinod. Es ist eine Göttin. — *śda(m)tsĕni* : läßt sich auflösen in die tibetischen Wörter *rta* = Pferd, *mgrin* (gesprochen *din*) = Nacken, auch Stimme ; also : der Pferdenackige, oder der Pferdestimmige. — *logöṅ* : tibetisch *klu* (gesprochen *lu*) = Drache, und *gdoṅ* = Gesicht. Wörtlich also : Drachengesicht (UNKRIG).

(Schluß folgt.)

[Continued on p. 202(a)]

[continued from p. 870]

Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Von Dominik Schröder

(Schluß *)

Zweiter Teil: Analyse

Ein allseitiges Bild der Tujenreligion läßt sich erst im Rahmen einer größeren Kulturbetrachtung zeichnen, wobei auch die andern Urkunden aus dem reichen Sagen- und Liederschatz auszubeuten sind. Darüber hinaus verlangt ein Urteil über die kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge einen Vergleich mit den benachbarten Chinesen, Tanguten, Mongolen und Yugur[1].

Zwar wurde darauf in den Anmerkungen des ersten Teiles weitgehend Rücksicht genommen, so daß jetzt schon feststeht, daß die Religion der Tujen und der lamaistischen Nachbarn sich in Vielen nicht voneinander unterscheiden. Aber eine weitere Auflösung und Zusammenfassung der Fragen

---

* Den ersten Teil dieser Arbeit siehe Anthropos 47. 1952. pp. 1-79, 620-658, 822-870. Zu dem Literaturverzeichnis ebd. pp. 2-4 findet sich ein Nachtrag am Ende dieses Artikels, siehe unten p. 259.

[1] Sehr aufschlußreich wäre auch ein Vergleich sowohl mit dem östlichen Nordchina (Tungusen) als auch mit dem Südwesten. Die Überlieferung der Tujen spricht von einer östlichen Herkunft; und die von ihnen im heutigen Amdo überlagerten Völkerschaften gehörten ursprünglich zu den Ch'iang, von denen große Teile nach Süden ins jetzige Kham, Sechuan und Yünnan abwanderten. Diese Auffassung wurde schon lange von den Chinesen vertreten; vgl. Jen Nai-ch'iang-Schröder: Die Fandse, p. 1 f. Sie wurde jetzt von Prof. Dr. J. F. Rock für die Na-khi bestätigt. Ein Vergleich mit deren Religion rechtfertigt sich umso mehr, da sie die vorbuddhistische Form viel unverfälschter bewahrt hat als die Religion des Stammlandes, das im Wirkungsbereich der gelben Kirche (Kumbum) liegt; s. unten pp. 254 ff. Überdies besitzen die Na-khi eine religiöse Literatur, in der das alte Brauchtum eindeutig festgelegt ist, und die J. F. Rock verarbeitet und veröffentlicht hat; vgl. zum Ganzen J. F. Rock: Na-khi Kingdom; ders.: Nāga Cult I, p. 2 f.; und Muan Bpö, p. 7. Leider konnten diese Arbeiten, die eine Fundgrube für die Kenntnis des vorbuddhistischen Glaubens im chinesisch-tibetischen Grenzgebiet sind, hier nicht mehr gebührend herangezogen werden.

würde zu einer Reihe von Sonderabhandlungen anwachsen, welche diese Arbeit, die ja hauptsächlich eine Übersicht sein will, allzusehr überschritten.

Der vorliegende Stoff ist jedoch reichhaltig genug, um die Grundzüge des religiösen Gefüges zu kennzeichnen, das auch eine spätere genauere Ausführung kaum verändern wird. Diese Kennzeichnung sei in einem Quer- und Längsschnitt versucht. Der eine bietet ein Gesamtbild der religiösen Weltanschauung; der andere zeigt die sich mehr oder weniger durchdringenden Schichten der Religion.

I. Das religiöse Gesamtbild

1. Die Gottheiten

a) Die höheren Gottheiten

Unter den höheren Gottheiten sind jene Gestalten zu verstehen, die nicht zu den sogenannten *purġan* gehören, sondern von diesen getrennt mit eigenen Namen aufgeführt werden. Das sind der Himmel (*tieṅġēre*), der Berggeist (*yiʃula*) und die Erdgottheit oder Erdgottheiten (*ġlu*; *itoġa*). Sie scheinen die älteren Gottheiten zu sein und werden später behandelt werden, wenn vom Hochgottglauben die Rede ist.

b) Die niederen Gottheiten

Die niederen Götter lassen sich alle unter dem Gattungsnamen *purġan* zusammenfassen. Das Wort *purġan* ist nichts anderes als das in der Literatur gebräuchliche *Burchan* (*Burkhan*, *Burkan*), welches bekanntlich weithin in Innerasien für „Gott" steht. Die Herkunft dieses Namens ist ungeklärt. Meistens nimmt man eine Verbindung mit „Buddha" an und leitet das Wort aus der Zusammensetzung *Bud*(*dha*)-*Khan* ab; s. W. SCHMIDT: UdG X, p. 573 mit Angabe der Quellen. Diese über die Tungusen handelnde Stelle hebt hervor, daß unter *Burkan* dort vorwiegend fremde Gottheiten verstanden werden, ein Umstand, der auch auf die Tujen ziemlich zutrifft. Eine andere Erklärung bringt das Wort mit dem buddhistischen Grabmonument zusammen (mündl. Mittlg. von W. A. UNKRIG); *purġan* sei nämlich aus dem mongolischen *suburġan* entstanden. Das Wort *suburġan* leitet sich wiederum vom tibetischen *spur-k'aṅ*, Leichenhaus, Verbrennungsort, ab. Da im Mongolischen Konsonantenhäufungen vermieden werden, wurde zwischen dem *s* und dem *p* noch ein *u* zur leichteren Aussprache eingeschoben, wie es auch sonst bei andern Wortableitungen geschieht. So entstand aus *spur* durch Umwandlung des *p* (welches die Mongolen nicht kennen) in *b* das Wort *subur*. Das *ṅ* in *k'aṅ* verflüchtigt sich zu einem einfachen *n*.

Mit *suburġan* (*spur-k'aṅ*) bezeichnete man dasselbe wie mit dem tibetischen *mc'od-rten*, Tschorten oder Stupa, was wörtlich „Opfer-Behälter" bedeutet. Die Tschorten bergen jetzt meist die Asche von buddhistischen Heiligen oder deren Reliquien und tragen häufig auch deren Bilder auf der Stirnseite. So verbindet sich mit dem Ganzen der Sinn eines Idols. Die Tschorten oder Stupas oder Suburgane sind also Sitz eines Geistes oder eines Verstorbenen. Es ist eine Gottheit in ihnen gegenwärtig. Sie sind dasselbe, was sich die Mongolen oder Tujen unter dem Ausdruck *purġan* vorstellen. Bestärkt wird diese Auffassung noch durch die Urnenform der Stupa. Der Unterteil heißt nämlich auf Tibetisch *bum-ba*, Urne, Topf. Wie bei der Erdgotturne und dem *beṅkan* schon dargetan, sind Urnen oft Sitz einer Gottheit. Diese Vorstellung findet sich auch sonst; und man möchte die Urne in Verbindung mit dem Götterthron bringen, worauf einzugehen hier nicht der Ort ist. Jedenfalls ist das Tujenwort *purġan* späten Ursprungs und buddhistischer Herkunft.

Unter die Gruppe dieser niederen Götter fällt die Gesamtheit der Bewohner des buddhistischen, bonistischen und taoistischen Pantheons, soweit es die Tujen übernommen haben. Eine Sonderstellung scheint der Feuergeist als Herdgott oder Gott des Schamanenfeuers einzunehmen, den SCHRAM in seinem Buche über die Heirat der Tujen so stark hervorhebt. Ich konnte jedoch keine besondere Verehrung des Schamanenfeuers mehr feststellen. Sieht man von dem Feueropfer ab, welches als ein Teil im Ritus des lamaistischen Feuergusses enthalten ist, so verbleibt dem Volke nur noch der Herdgott, der aber nicht häufiger verehrt wird als beispielsweise unter den Chinesen auch. Die Verwendung des Feuers zur Reinigung (Witwenheirat, Feuerspringen, Abräuchern, Glühstein usw.) scheint mit einem Gotte nichts zu tun zu haben. Sie läßt sich rein magisch erklären, weil die Dämonen das Feuer fürchten. Diese gelten ja immer als unrein, wie die allgemeine Redensart *pudaġ ilie*, schmutziger Dämon, beweist.

Von den andern Göttern verdienen eine besondere Erwähnung die Schamanen- und Wahrsagegötter, die den Geisterspeer, den Geistertisch, die Götterbilder beseelen oder zeitweilig in Besitz nehmen, z. B. der schwarze und weiße Tiger, die große Mutter, der Drache. Ferner spielen eine große Rolle der Freudengott (bei der Hochzeit), der wohl von den Chinesen herkommt, der Pferde- und Rinderkönig, die Weltenrichtungsgeister und die Götter des Wetterministeriums mit dem Schmiedegott der Bon, dem *Däntsien-Sang*, welcher auf dem Bockskopf sein Eisen hämmert, so daß es blitzt und donnert (vgl. Die Pfahlziege, Anthropos 47. 1952. pp. 823 ff.).

Die übrigen lamaistischen Götter haben nicht die Bedeutung im Volke, wie sie zu erwarten wäre. Man kennt noch den *Maitreya*, dessen Bild am sechsten Tag im sechsten Monat nach den Tempeltänzen im Hofe von Êrh-ku-lung ausgehängt und verehrt wird; ferner *Tsongkhapa*, den Gründer der gelben Kirche, chinesisch *pao-pei-fo-yeh*, Edelstein-Buddha, genannt, und den Wahrsagegott *Pekar*, welchen das Volk einfach *sgurdien* (Gurtum) nennt, und der oft in Lebensgröße mit voller Kriegsrüstung an Wallfahrtstagen im Tempel aufgestellt wird. Doch wird dieser lamaistische Orakelgott weniger vom Volke als von den eigentlichen Schamanen verehrt. — Von einer Identifizierung Buddhas mit dem Höchsten Wesen (Himmel) ist im Volke nichts zu merken. Es kennt nichts Höheres als den Himmel. Vgl. weiter unten (pp. 227 ff.).

c) Die Dämonen

Außer von den zahllosen Geistern, den *uluon purġan*, ist die Welt noch von zahllosen Dämonen bevölkert, den sogenannten *ilie*. Sie schaden den Menschen durch Krankheit, Unfall, Mißwachs und Unwetter. Besonders gefürchtet ist der Pestgott *Barma*, chinesisch *wen-shen*, Epidemiegott, dem der schwarze Feuerguß gilt. Die Gewitterdämonen werden von den Geistern des Wetterministeriums bekämpft. Sie fürchten vor allem die glühenden Kugeln, die vom Amboß des *Däntsien-Sang* auf die Erde herniederregnen und sie erschlagen.

Die lamaistischen Schreckensgötter, unter denen die Göttermutter *Lha-mo* dem Volke am bekanntesten ist, werden nicht als Dämonen betrachtet. Ihre Hauptaufgabe ist nicht, die Menschen zu peinigen, sondern die wahre lamaistische Lehre vor deren Feinden zu schützen.

2. Das Seelen- und Weltbild

a) Seelenvorstellung

Über die Seelenvorstellungen der Tujen waren eindeutige Angaben nicht sicherzustellen. Aus den geschilderten Totenbräuchen lassen sich zwar mehrere Seelen erschließen, aber die Benennung und Eigenart dieser Seelen bleibt verschwommen.

Für „Seele" kommen zwei Bezeichnungen in Frage : *namsü* (*namšē*) und *suniedzē*. Das Wort *namsü* wird selten gebraucht. Es entspricht, dem DMF (256) zufolge, dem tibetischen *ñams-su*. In Ch. Das läßt sich diese selbständige Verbindung nicht feststellen ; wohl findet sich dort p. 476 *ñams* allein in der Bedeutung : „. . . the soul, mind, spirit as an entity". Das *su* könnte höchstens noch Instrumental-Partikel sein. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man daher *namsü* nicht dem *ñams-su*, sondern dem tibetischen *rnam šes* gleichsetzt, gesprochen : *nam-še*. Ch. Das (762) übersetzt es mit : „. . . the mind, knowledge, intellect, memory". H. A. Jäschke aber hat dazu die Erklärung (315) : „3. in popular language : soul, e. g. of the departed . . .". Den gleichen Sinn hat das viel häufiger gebrauchte Wort *suniedzē*. Es ist das Äquivalent zum mongolischen *sünesün*. Sowohl *namsü* als *suniedzē* besagen nichts Einheitliches, denn es gibt drei Seelen : *nigē kundu ġuran namsü-i*, oder : *nigē kundu suniedzē ġuran-i*, d. h. : „Einem Menschen drei Seelen sind" ; vgl. DMF 256. Und welcher Art sind diese Seelen ? *torõñ yesē sağdzini, ġuordani sdziewa awura sdzïni, ġurandani iliedu ʃurani* (vgl. DMF 361), d. h. „Die erste bewacht die Knochen, die zweite nimmt die Wiedergeburt an, die dritte verwandelt sich in einen Dämon". Mostaert verweist a. a. O. auf Sanžeev : Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, Anthropos 22. 1927. p. 585. Aber die Vorstellung von der Dreiteilung ist noch viel weiter verbreitet, jedenfalls in dem lamaistisch beeinflußten Asien fast überall. Auch die Ch'inghai-Chinesen kennen drei Seelen : eine geht in die Unterwelt, eine bleibt bei der Leiche (Knochen), eine irrt in der Welt umher. Diesen drei Seelen ist gemeinsam, daß sie sich vom Körper trennen können.

Die Knochenseele weilt nach dem Tode bei den Gebeinen, und zwar wenigstens solange bis der Ritus des *bāda* vollzogen ist, wodurch sie zufriedengestellt und frei wird. Ihr Anwalt in diesem Ritus und die entscheidende Autorität ist der Mutterbruder des Verstorbenen. Darum heißt er auch sinngemäß im Volke *tsiġan yesē daxu*, d. h. „Weiß-Knochen-Herr" ; chinesisch *ku-chu*, d. h. „Knochen-Herr". Endgültig frei wird diese Seele bei der Leichenverbrennung, wobei ja die Knochen (besser: das Skelett) bis auf einen kleinen Rest vernichtet werden. Eigenart dieser Seele ist die Clan-Zugehörigkeit, wie sie schon durch den Namen des Mutterbruders und dessen Wichtigkeit zum Ausdruck kommt. Er ist der Vertreter der Muttersippe. Die Sippe aber bestimmen die Tujen, wie die Mongolen und andere Stämme, nach den Knochen. Die Frage nach der Familie heißt bei den Tujen ebenfalls: „Welches sind deine Knochen", *tsini yesê yan-i*? Knochen und Clan (Sippe) werden also gleichgesetzt. Somit kann man begründet behaupten, daß die Knochenseele vom Lebensprinzip des Clans getragen wird und sich im Clan fortpflanzt. Wie, das ist unklar. Als Clan-Herr ist der Mutterbruder auch Knochen-Herr. Er übt mehr Rechte über sein Schwesternkind aus als dessen leiblicher Vater und verlangt auch die letzte Rechenschaft. Was aber geschieht mit der so freigewordenen Seele? Vielleicht gibt eine ähnliche Sitte bei den Mandschurei-Tungusen, speziell bei den Biračen und Kumarčen, darüber Aufschluß. Von deren Seelen-Wanderung in die Unterwelt berichtet S. M. SHIROKOGOROV: „The second river is the Yellow River, after crossing which the soul meets with *Mongoldai Nakču*, i. e. *Mongoldai* 'senior of the mother's clan', which examines the case before allowing the soul to cross the Black River beyond which *Inmun-kan* reigns" (Psychomental Complex p. 142; nach Hinweis in UdG X, p. 563). *Mongoldai*, der Herr des Mutter-Clans in der Unterwelt, tut hier das, was der Knochen-Herr des Toten in der Oberwelt tut: er verlangt Rechenschaft und untersucht die Angelegenheit der Totenseele. Auch das Ergebnis ist das gleiche: die Seele wird frei für ihre Wanderung und die Leiche frei für die Bestattung. Ich konnte diese unterweltliche Entsprechung des *bäda* bei den Tujen nicht feststellen, wenigstens lenkte nichts die Aufmerksamkeit in diese Richtung. Vielleicht fehlt die Verlängerung der Vorstellung bis in die Unterwelt bei ihnen deshalb, weil sie praktisch keinen Ahnenkult üben und darum auch keinen Ahnen-Geist wie den tungusischen *Mongoldai Nakču* kennen. Aber unbewußt können doch noch vergessene Vorstellungen weiterwirken. Jedenfalls fände so eine oft als Ehrsucht und Geiz ausgelegte Sitte eine passende Erklärung. Beim *bäda* gehen nämlich die Hauptansprüche des Mutterbruders auf die Unversehrtheit der Leiche (= kein gewaltsamer Tod) und eine kostbare Totenlade, sowie prunkvolle Totengebete. Wenn man im Anschluß an die Unterweltsitte der Tungusen annimmt, daß der Tote in ehrenvollem, schönem Zustand und zufrieden beim Clan-Herrn der Unterwelt ankommt, dann wird damit auch die Sorge des irdischen Clan-Herrn für seine Clan-Angehörigen dokumentiert, und der Clan ist auch im Jenseits gut angeschrieben. P. W. SCHMIDT suchte ähnliche Verhältnisse bei andern Völkern sinnvoll zu deuten, und zwar im Anschluß an die Doppelbestattung der mutterrechtlichen Agrarkultur. In dieser läßt man die Fleischteile der Vernichtung anheimfallen. Sie sind für den Weiterbestand des Menschen bedeutungslos. Wichtig aber sind die Knochen, die sorgfältig gereinigt und dann endgültig bestattet oder dem Kult zugeführt werden. Diesem Verfahren liegen mondmythologische Gedanken zugrunde: Der abnehmende Mond magert immer mehr ab, bis schließlich nur noch ein „Knochen" übrigbleibt; dieser aber bekleidet sich langsam wieder mit „Fleisch" und wächst zum Vollmond heran: ein Spiegelbild vom Vergehen und Werden des Menschen. Nach dieser Anschauung ist also das Knochengerüst das „Wesentliche", das Tragende; s. UdG X, p. 742 f. Wenn diese Bedeutung der Knochen so harmonisch in die mondmythologisch-mutterrechtliche Ackerbaukultur hineingehört, dann erklärt sich auch bei den Tujen die auffallende Zuordnung: Knochen — Mutterclan — Mutterbruder. — Auf die soziologische Seite dieser Sitte sei hier nicht eingegangen.

Die zweite Seele geht zum westlichen Paradies (*Tushita*) und wartet auf eine neue Wiedergeburt. Als Strafe für ein lasterhaftes und schlechtes Leben gilt die Inkarnation in niederen Formen, ganz im Sinne des buddhistisch-lamaistischen Lebensrades. Doch haben diese Vorstellungen bei den Tujen nicht viel Kraft. So hört man z. B. wenig über eine buddhistische Hölle, die bei den benachbarten Chinesen eine viel wichtigere Rolle spielt und in vielen Tempeln recht anschaulich abgebildet wird. Wohl fassen die Tujen das Unglück auf dieser Welt gerne als Strafe für frühere Vergehen auf. Diese Seele, die man „Inkarnationsseele" oder „Privatseele" nennen könnte — im Gegensatz zur Clanseele — wird bei der Leichenverbrennung durch das verwandelnde Lotosfeuer für die Inkarnation frei. Der Gewährsmann deutete wenigstens das Lotos-Mandala und das Feuer bei der Verbrennung in diesem Sinne und schrieb ihnen eine verwandelnde Kraft zu. Das besagt nicht, daß diese Seele so lange im Körper weile wie etwa in einem beseelten Leichnam. Vielmehr sollen beim Tode des Menschen die Lamas durch Gebet „den Weg öffnen", damit die Seele zum *Tushita* gelangen könne. Inwieweit sich solche Erklärungen mit der buddhistisch-orthodoxen Lehre decken, sei dahingestellt. Jedenfalls sind die Auffassungen der Leute verschwommen.

Noch unklarer sind die Vorstellungen über die dritte Seele, die sich in einen Dämon verwandeln soll. Man weiß nichts über ihr Schicksal und über die Ursache einer solchen Verwandlung. Aber eine solche Seele ist gefürchtet. Vielleicht ist es diese Seele, die bei Unzufriedenheit nach dem *bäda* im Auftrage der Clanseele die Menschen beunruhigt, in Haus und Hof herumgeistert, Krankheit und Unglück verursacht. Jedenfalls geht ein großer Teil der Opfer und Gebete bei den Totenriten auf Rechnung der Furcht vor dieser Seele. Der stets ausgesprochene Wunsch an den Toten lautet: „Vergiß uns, sei zufrieden, komme nicht zurück". Eine naturnotwendige Unzufriedenheit und eine Art Verfehlung des Lebenszieles haftet der Seele unverheirateter, erwachsener Mädchen an. Sie wird ein Dämon, der so gefährlich ist, daß sogar andere Dämonen vor ihr fliehen, weshalb denn auch die Bonpriester das Material für ihre Knochenflöte, ihre Peitsche usw. von den Leichen solcher Mädchen nehmen. Die Unzufriedenheit und Nichterfüllung kann in diesem Falle nur durch das Unverheiratetsein begründet werden, das ja nach Tujen-Auffassung für ein weibliches Wesen gegen jede natürliche Bestimmung geht. Man darf vermuten, daß dieser Seelenglaube auch stark bei jener Sitte mitwirkt, welche die Tujen „Anlegen der Himmelsfrisur" nennen. Dadurch wird ein Mädchen dem Himmel angetraut und ist nicht mehr mit der Verachtung eheloser Frauen belastet (s. oben). Die Furcht vor den weiblichen Dämonenseelen ist auch unter den Chinesen verbreitet, und es gibt nur einen Weg, vor ihnen sicher zu sein : die Verbrennung. Im Brauchtum der Ch'ing-hai-Chinesen hat diese Furcht und Verachtung ihren Grund in der buddhistischen Auffassung, daß die Frau ein unreines Wesen ist und diese Unreinheit erst durch den Mann und dessen Nachkommenschaft behoben wird. Verstärkt wird diese Einstellung durch den sehnlichen Wunsch nach Söhnen und Enkeln, was wieder mit dem Ahnenkult zusammenhängt. Diese buddhistischen Beweggründe sind sicher auch bei den Tujen mitbestimmend. Auch bei ihnen gilt die Frau als unrein, wenn auch nicht so schroff wie bei den Chinesen. Die Ahnenverehrung spielt kaum eine Rolle. Doch sind Unreinheit und Dämonie eng miteinander verbunden. Ein ganz gewöhnlicher Ausdruck lautet : *pudağ ilie*, unreiner Dämon ; *pudağ* ist auch die Frau während ihrer Periode.

Die Dämonenseele scheint also in besonderer Beziehung zum weiblichen Prinzip zu stehen. Darum legt sich die Vermutung nahe, daß sie die Fleisch-(Leib-)Seele im Menschen darstellt, welche der Knochenseele gegenübersteht. In Nordost-Tibet und anderwärts trifft man nämlich auf die Anschauung, die Knochen eines Menschen stammten vom Manne und das Fleisch von der Frau. Bei den Tujen ist jedoch dieses Verhältnis deshalb schwer zu bestimmen, weil gerade die Knochenseele so eng auf den Mutter-Clan bezogen wird. Das schließt zwar eine individuelle Zuordnung zum Manne (Vater) nicht aus, läßt sie aber durch diesen zweifellos mutterrechtlichen Zug nicht in Erscheinung treten.

Aus allem ersieht man, daß die Tujen sich über das Fortleben der Seele und das Jenseits wenig Gedanken machen. Ihnen ist es genug, wenn sie auf der Erde in Frieden gelassen werden. Die buddhistischen Vorstellungen sind mehr theoretisch. In der Wirklichkeit trifft man nicht selten auf einen diesseitigen Fatalismus, der sich in dem Spruch äußert : „Unser Leben hat nicht viel Sinn" (wörtlich : umsonst haben wir gelebt). Wenn auch die Seelenvorstellung viel Ähnlichkeit mit der der Chinesen hat, so kennen die Tujen doch keinen Ahnenkult ; und es ist auffallend, daß sie nicht geneigt sind, diesen von den Chinesen zu übernehmen. Die Totenopfer bei der Leichenfeier sind eher aus der oben gekennzeichneten Furcht zu verstehen und aus dem Gedanken, die Verstorbenen würden noch unter den Lebenden weilen und bedürften noch der Teilnahme an Speise und Trank. Auch fehlen bei den Tujen alle Grabbeigaben, die den Chinesen so wichtig sind.

Abgesehen vom Tode, kann auch die Seele schon zu Lebzeiten entweichen und davonwandern. Das geschieht im Traum und bei der Krankheit, ja sogar während des gewöhnlichen Schlafes. Wie man sich das vorzustellen hat, zeigt eine Stelle der Gesersage, in der es heißt, ein Unhold sei in Schlaf verfallen und seine Seelen seien in Gestalt einer schwarzen und einer weißen Schlange aus den Nasenlöchern davongekrochen, weshalb er nicht imstande war aufzuwachen. Das Zurückrufen der Seele bildet bei den Tujen-Schamanen eine oft gewünschte Tätigkeit. Dieses Seelenfangen nennt man : *suniedzē xura-*. Doch bei diesem Ausdruck ist unklar, um welche von den drei Seelen es sich handelt.

b) Das Weltbild

Das Weltbild der Tujen fällt weitgehend mit dem lamaistischen zusammen, welches ja im wesentlichen dasselbe ist wie im Alten Orient, im vorbuddhistischen Indien und in Zentralasien. Es besagt für sie keine Besonderheit.

Im Mittelpunkt des Weltalls steht der Berg Sumeru (*rira*). Um ihn ordnet sich die Welt in drei Schichten. Oben kreisen Sonne, Mond und Gestirne. In der Mitte ist die Erdfläche mit den verschiedenen Ländern, Menschen und Tieren. Um das Fundament des Weltenberges liegen die Unterwelt und das Wasser. Diese Vorstellung kehrt ganz oder teilweise im religiösen Leben in bildlicher Gestalt wieder. Am eindeutigsten findet sie sich im Mandala-Opfer der Bon während der Errichtung der Pfahlziege (Berg-Torma). Mehr oder weniger klare Spielarten davon sind: die Mittelburg mit dem Manibaum, die Tschortenkammer mit der Himmelssäule, das Obo, die Bodenzeichnungen (*maṇḍala*) beim Feuerguß und bei der Leichenverbrennung. Himmelssäule und Weltenberg (Weltenbaum) sind vor allem bei der Mittelburg und der Tschortenkammer hervorgehoben. Bei diesen beiden fällt aber auch eine starke Betonung des Reiches der Unterwelt auf, welches in den Urnen dargestellt wird. Sie sind nichts anderes als das Reich der Nagas, die im Bontum eine so bedeutende Rolle spielen und auf die vorbuddhistischen Wurzeln der Weltvorstellung hinweisen. In der Anordnung der Urnen und der Rollen in den Urnen selbst spiegelt sich die Weltordnung nach den vier Himmelsrichtungen und ihrem Mittelpunkt wider. Die Schatzurnen stellen dabei den Reichtum der Erde dar. Sie gelten auch zugleich als ein Opfer an die Erdgottheiten, wogegen die Haupturne Wohnsitz der Gottheiten ist. Inwieweit auch magische Wirkungen dabei beabsichtigt sind, bleibt noch zu untersuchen. Man muß da auch das Eingraben von Gegenständen im allgemeinen berücksichtigen, wie z. B. beim Obo, der Wetterburg, dem Abwehrzauber von Krankheiten, der Errichtung eines Gehöftes usw.

Weniger mit dem Weltenberg zusammenzuhängen scheint das Luftpferd am Manibaum (Maniflagge). Es wird ja häufig getrennt aufgestellt. Die Verbindung mit dem Manibaum verdankt es wohl dem Umstand, daß es zugleich die vier Himmelsgegenden darstellt [2]. Doch läßt sich ein innerer Sinn dabei nicht verkennen. Das Luftpferd ist das Sinnbild und der Garant des Schicksals der Familie, der Sippe. Das menschliche Schicksal aber ist in den Lauf der Welt eingeordnet, so wie das Sippengehöft seinen Platz im Weltenbau einnimmt. Nach Tujenauffassung ist ein Gehöft nicht „vollständig", wenn Mittelburg und Manibaum fehlen. Durch sie wird dem Lebensraum der Sippe die Übereinstimmung mit dem Lebensraum der anderen Lebewesen gegeben.

Die Welt ist aber kein starres Schema; das beweist die Bedeutung des Glückspfeiles. Auch der Glückspfeil stellt auf seine Art die Welt dar: die

---

[2] Die fünf Stoffzungen an der Maniflagge (vgl. Anthropos 47. 1952. p. 56, Fig. 7) sind offenbar eine Verkümmerung und Verbindung von ehemalig verschiedenfarbigen Luftpferdflaggen; vier davon gelten als die Träger der Luftpferde- oder Wind-Gebieter und sind den vier Weltengegenden zugeordnet. Dieser Schluß ergibt sich aus einem tibetischen Text, dessen französisches Résumé ich Prof. Dr. R. Stein (Paris) verdanke.

Urne versinnbildlicht die Erde mit ihren Früchten, der Pfeil die verbindende Säule zum Himmel. Oft sind dem Mittelpfeil noch vier andere Pfeile entsprechend den vier Weltengegenden hinzugegeben. Neu und bei den andern Welt-Darstellungen (Mittelburg, Mandala usw.) nicht erkennbar ist die Lebenskraft im Glückspfeil. In ihn sind die Keime der Dinge gebannt, die Kraft der Vermehrung und des Lebens. Er gewährt Reichtum, Glück und Lebensfülle. Die Haarbüschel von den Tieren und das Getreide in der Urne bedeuten, daß diese Dinge dem Eigentümer nicht verlorengehen, auch wenn er sie veräußert hat. Die Orakelspielzeuge der Kinder am Pfeil garantieren die Entwicklung des jungen Menschen in der entsprechenden Richtung; die Haare und Kleiderfäden der Braut verbürgen, daß mit dem Verlust der Tochter doch nicht ihr Glück entweicht. Am Glückspfeil kommt die Dynamik der Welt zum Ausdruck, am Mandala (Mittelburg usw.) mehr die feste Ordnung. Weltkraft, Lebenssaft, Keimgrund sind aber hier nicht als *Mana* aufzufassen, sondern aus ihrer Verbindung mit dem übergeordneten Himmel herzuleiten. Die astrale, himmlische Ordnung ist nicht nur das Vorbild ihres irdischen Spiegelbildes; sie teilt auch der Welt ihre Kraft mit, welche beide durchwaltet. Schon die Hinweise im Kapitel über den Glückspfeil bieten manche Anhaltspunkte dafür. Aber diese Vorstellungen lassen sich noch viel weiter verfolgen. Ihre Fäden sind ziemlich verwirrt; sie reichen zurück bis in sehr frühe Kulturformen und sind verknüpft mit der ältesten Art des Verkehres zwischen Himmel und Erde. Alte Opferformen und das Gegenwärtigsetzen von Gottheiten hängen damit zusammen[3].

---

[3] Der Glückspfeil nimmt also die Stelle des Lebensbaumes ein, dem Menschen, Tiere und Pflanzen ihr Dasein und ihre Entfaltung verdanken; vgl. UNO HOLMBERG: Der Baum des Lebens, p. 69 f. Bei den Na-khi ist dieser Lebensbaum der Wacholder (Juniperus). Ihm wird Wohlstand, Reichtum und Lebensentfaltung der Menschen zugeschrieben; vgl. J. F. ROCK: Muan Bpö, pp. 21, 42, 94. Als Holz des Lebens vertritt der Glückspfeil im Hause auch die Weltachse, ähnlich wie die Mittelsäule in Tempeln, Tschorten, Götterfiguren (menschliche Wirbelsäule), die mit dem tibetischen Namen *srog šiṅ* bezeichnet wird, d. h. Lebens-Holz. H. A. JÄSCHKE (Dictionary, p. 585) übersetzt den Ausdruck mit „axle, axletree". Nachträglich sei erwähnt, daß dieses *srog šiṅ* wahrscheinlich auch das Äquivalent ist für den Tujennamen der Himmelssäule (*sôṅ-šiṅ*) in der Tschortenkammer; vgl. Anthropos 47. 1952. pp. 76, 78, 79. (Pers. Hinweis von Prof. Dr. R. STEIN).

Die Auffassung des Glückspfeils als einer Personifikation des Lebensgottes ist bei den Tujen nicht mehr lebendig. Daß er diese Bedeutung haben kann, beweisen die Na-khi in Südwestchina. Statt der Schatzurne mit dem Glückspfeil der Tujen haben sie einen Korb. Darin befindet sich unter anderem ein Miniaturturm; dieser stellt den Lebensgott dar, *Ssu* genannt, tibetisch *srog lha*. Der Korb ist sein Heim. Der Miniaturturm (*t'a*, „pagoda") kann auch durch einen Pfeil ersetzt werden, so daß dieser den Lebensgott darstellt; vgl. J. F. ROCK: Naga Cult, pp. 146, 250, 251 (nach persönlicher Mitteilung). Die Bedeutung des Lebensgottes und seines Heimes deckt sich mit der Bedeutung des Glückspfeiles und der Schatzurne. — Auf den Pfeil als Träger der Zeugungskraft und der kosmischen Lebenskraft hat auch S. HUMMEL hingewiesen; vgl. Geheimnisse tibetischer Malereien, pp. 8-14 passim.

Es handelt sich hier um ganz alte und weitverbreitete Darstellungen. Die Verbindung von Lebensgott und Ahne und dessen Sitz in einer Urne oder Korb usw. ist bis nach Hinterindien hinein zu verfolgen; und in Alt-China sind wahrscheinlich in den Graburnen und Shangbronzen Vorläufer der Pagode als Sitz des Lebensgottes

Die Herkunft der Welt wird leider nur von spärlichen Dokumenten belegt. Nach der Gesersage und der Spruchweisheit des Volkes ist die Erde durch Quirlen im Wasser entstanden wie Butter (Rahm) in der Milch. Sie schwimmt obenauf und wird von einem Holzpfahl gehalten, der eines Tages zu wachsen und zu grünen beginnt. Dann wird die Erde umkippen und den Weltuntergang herbeiführen. Der physische Himmel schwebt über der Erde an einem goldenen Pflock (Nagel); vgl. dazu DMF p. 115 und p. 445. Hier kommen Vorstellungen zur Geltung, die auf den ersten Blick den oben geschilderten widersprechen, die sich jedoch mittelbar damit verbinden lassen. Es sind letztlich ausgeprägte Varianten aus der indischen Kosmologie (Quirlen mit der Weltsäule; Schildkröte als Erdträger) und hängen mit mongolischen Eigenarten zusammen (Himmelsglocke am goldenen Nagel); vgl. dazu W. Lüdtke: Die Verehrung Tschingis-Chans. Über den Polarstern als Feldzeichen siehe weiter unten p. 250. Der Erde mit dem Holzpflock (*modē ġadasē*) steht der Himmel mit dem Goldpflock (*xaldan ġadasē*) gegenüber. *xaldan ġadasē* heißt aber bei den Tujen der Polarstern: *xaldan* wegen seiner leuchtenden Farbe, *ġadasē* wegen seiner Ähnlichkeit mit einem Nagelkopf. Eigentlich bedeutet *ġadasē* soviel wie Pfahl, Pflock, Nagel, Zapfen. Der Polarstern wird ja sonst auch als Himmelsachse aufgefaßt. Somit entsprechen sich grünender Weltenbaum (Erde-Holz) und Himmelsachse (Gestirne-Gold). Auch hier legt sich der Vergleich von zwei Weltteilen nahe, die übereinstimmen sollen: oben der Himmel, unten die Erde. Die Vorstellung der sich neigenden und schließlich kippenden Erde mag auf die Beobachtung zurückgehen, daß der Polarstern, die Himmelsachse, nicht im Zenith, sondern im Norden steht. Die Zugehörigkeit von Weltenbaum und Gestirnen wird durch die vielen Rätsellieder der Tujen dichterisch veranschaulicht, wenn sie vom Baume singen, der Sonne, Mond und Sterne in seinem Gipfel trägt; vgl. z. B. Schröder: Hochzeitslieder a. a. O., Lied I und II. Weitere Zusammenhänge mögen hier übergangen werden. Nur auf die große Ähnlichkeit dieser Lieder mit den Hochzeitsliedern West-Tibets sei hingewiesen; s. Francke: Tibetische Hochzeitslieder.

Man sollte nun bei dieser harmonischen Weltauffassung und ihrer engen Verbindung mit dem Menschen auch eine Projektion des Makrokosmos in den Mikrokosmos erwarten. Im Lamaismus sind diese Entsprechungen ja bis ins Kleinste durchgeführt und finden ihr Sinnbild in dem bekannten Silbenmonogramm, dem *rnam bču dbaṅ ldan*; vgl. dazu Filchner (Unkrig): Kumbum p. 160 ff. Doch diese Kleinst-Entsprechungen der lamaistischen Mönche sind dem Volk zu künstlich. Es weiß nichts davon. Ihm genügt die Geborgenheit im großen Kosmos, in den es buchstäblich hinbaut. Dieses Weltgefühl läßt sich nicht auf geklügelte Spekulationen ein.

---

oder Ahnen zu sehen, deren moderne Abwandlung die Ahnentablette ist und in gewissem Sinn auch der Herdgott *tsao-chün*, welcher auch *ssu-ming* (Verwalter des Lebens) genannt wird. Das als kurzer Hinweis.

Auf die Ideologie, die dem Ganzen zugrundeliegt (Lebensgott, Kriegsgott, Reichtumsgott, Pekar, Lebensbaum, Glückspfeil, Speer, Ahnentablette usw.) wird eine besondere Arbeit über den Gurtum-Schamanen eingehen; vgl. auch unten pp. 237-253.

3. Der religiöse Kult

a) Die seelische Grundhaltung

Die innere Haltung des Volkes gegenüber den guten Geistern ist das Bewußtsein der Abhängigkeit von ihnen. Von ihnen wird das Wohlergehen auf dieser Welt bestimmt, welches ja im Mittelpunkt des Denkens steht; denn über das Jenseits macht man sich nicht viele Gedanken. Darum ist auch das erste, was ein Mensch tut, wenn ihn ein Unglück oder eine ungewöhnliche Lage überrascht, die Hinwendung zu einem Geist, einem mächtigeren Wesen, welches hier helfen kann. Wie sehr diese Einstellung den Mann aus dem Volke beherrscht, geht aus dem oben erwähnten Grundgedanken des Gewährsmannes hervor, welcher die Einteilung für das ganze Brauchtum bot: „... jetzt werde ich dir zuerst erzählen, was wir für das Glück der Familie tun usw."; vgl. Einleitung, Anthropos 47. 1952. p. 15. Damit wird alles dem religiösen Nützlichkeitsgedanken untergeordnet. Um sich nun zum Zwecke des irdischen Wohlergehens die Geisterwelt gewogen zu machen, bringen die Tujen ihr Opfer und Gebet dar. Den schädlichen Dämonen sind sie jedoch nicht so unterwürfig, sondern sie stehen ihnen mehr feindlich gegenüber und suchen sie mit Hilfe der guten Geister oder durch Zauber zu zwingen.

b) Das Opfer

Die Opferarten

Je nachdem, was geopfert wird, unterscheiden die Tujen folgende Arten: das Weihrauchopfer, Speise- und Trankopfer, Tötungsopfer, Tierweihe. — Abgesehen vom Weihrauchopfer und der Tierweihe haben sie einen gemeinsamen Namen für das Opfer, nämlich *šeǹlie*, welches dem chinesischen *hsien* entspricht. So sagen sie z. B. *šdimie šeǹlie-*, Brot opfern; *tsidziǧ šeǹlie-*, Blumen opfern; *xonini šeǹlie-*, ein Schaf opfern (vgl. DMF 376). Dieser Ausdruck *šeǹlie-* kann für nichts anderes gebraucht werden.

Das Weihrauchopfer, das ursprünglich ein Duftopfer war, ist jetzt durch allerlei Zutaten wie Butter, Tsamba, Blumen, Gewürz, Seidenfäden stark erweitert. Aber auch hier wird die Regel aufrechterhalten, nichts zu spenden, was unangenehm riecht. Das Auflegen von Butter und Tsamba, welche die Hauptnahrungsmittel der dortigen Nomaden sind, läßt auf einen alten Hirtenbrauch schließen. Über das ursprüngliche Weihrauchopfer vgl. weiter unten das Kapitel: Der Hochgott-Glaube.

Die Speiseopfer umfassen vorwiegend Brot, Wein, Butter, Tsamba. Man stellt sie vor den Geist hin, z. B. vor den Hausaltar, das Obo, den Manibaum, das Götterbild usw. Wenn man sie fortnimmt und verzehrt, wirft man der betreffenden Gottheit etwas davon zu. Flüssigkeit wird auf den Boden gegossen oder in die Luft gespritzt. Dahin gehört auch die Sitte, vor jeder Mahlzeit den Geistern etwas zuzuwerfen.

Das Tötungsopfer bildet mit der Tierweihe zusammen die Gruppe der Tieropfer, von denen das eine blutig, das andere unblutig ist. Das blutige

Tieropfer vollzieht sich in drei Stufen, welche vom Volk klar unterschieden werden: Schlachtung, Darbringen, Opfermahl. Das klassische Beispiel ist oben im Berg-Schafopfer beschrieben. Das eigentliche Darbringen, meist in der Form des Opferwurfes, wird mit dem Worte „Opfer" bezeichnet. Oft ist zwischen Schlachten und Darbringen und dem Mahl ein ganzer Tag Spielraum.

Dem Schlachten geht das Waschen, das Milchorakel, sowie Freilassen und Wiederfangen des Tieres voraus. Es nimmt sich fast aus wie eine verkürzte Tierweihe, bei welcher ja das Tier ebenfalls freigelassen wird.

Das Darbringen kann auf zweifache Art geschehen. Entweder wird das ganze abgehäutete Tier vor der Gottheit aufgestellt, oder man zerlegt es sofort, kocht es und wirft dann die Fleischstücke mit der Brühe der Gottheit zu. Es kommt auch vor, daß man die gargekochten Stücke auf Tellern vor den Altar stellt, ähnlich wie Brote oder Wein. Ein Rest zentralasiatischer Form ist wohl das Aufstellen der Pfahlziege, analog dem Aufhängen des Felles der Opfertiere bei den sibirischen Völkern. Doch wird bei den Tujen keinerlei Rücksicht auf das Skelett genommen, da ja das Tier zerlegt und mit den Knochen gekocht wird.

Das Opfermahl wird vom ganzen Volke, von Männern, Frauen und Kindern eingenommen. Es ist mir nicht bekannt, daß es Opfertiere gibt, die nur bestimmten Gruppen vorbehalten wären. Wohl werden gewisse Teile als besonders schmackhaft bestimmten Personen vorbehalten, so die Lenden, der Kopf usw. Das Opfermahl wird auch nicht als profaner Akt angesehen. Man faßt es als zum Opfer gehörig auf und hat dafür den eindeutigen Ausdruck: „Das ist ein Teil von unserm Opfer."

Eine Eigenart bei diesen Opfern ist noch hervorzuheben: die Blutscheu. Man vergießt nicht das Blut, sondern fängt es beim Schächten auf und füllt es in die Därme. Das Blut gehört zum Tier und wird mitgeopfert und mitgegessen. Blutspuren auf dem Boden werden sofort mit Erde beworfen und verwischt.

Ähnlich wie das Schafopfer vollzieht sich auch das Schweineopfer, so wenig angemessen die Art und Weise auch diesem Tiere ist. — Das Hühneropfer geschieht ohne viel Zeremonie. Man hackt oder dreht dem Tiere den Kopf ab, schwenkt das Huhn im Kreise, so daß das Blut umherspritzt, und läßt es dann fliegen. Ich weiß allerdings nicht, ob man das Huhn später genießt. In einigen beobachteten Fällen geschah es bestimmt nicht.

Die Tierweihe ist als Opfer schon dadurch eindeutig, daß das Tier vom Menschen einem Gotte als freies Geschenk überlassen wird und normalerweise nicht mehr gebraucht werden darf.

Von einer Menschenweihe, die MOSTAERT (DMF p. 371 unter *šdien*) erwähnt, konnte ich nichts feststellen, es müßte denn sein, daß man die Schamanenweihe darunter versteht oder die Anempfehlung eines Kindes an einen Schutzgeist, dessen Namen es später trägt. Als ein Opfer an den Himmel könnte allenfalls das Gelübde der Jungfrauschaft gelten, zum Zeichen dessen sich ein Mädchen die Haare frei herabhängen läßt; vgl. DMF p. 103, wie man auch das Gegenteil dahin zählen kann, nämlich die Vermählung eines Mädchens mit dem Himmel, deren Zeichen die „Himmelsfrisur" ist; vgl. SCHRAM, Mariage p. 127 ff.

Empfänger des Opfers

Inwieweit der Himmel an allen Opfern teilhat, und welches die ihm vorbehaltenen Opfer sind, wird unten noch erörtert. Als Opfer für die höheren Gottheiten ist das Schwein (außer für die Erde) unzulässig, ebenfalls das Huhn. Sie sind die Opfertiere für niedere Götter und Dämonen.

Ob es ein eigentliches Opfer an die Dämonen gibt, ist fraglich. Bei den Zeremonien um die bösen Geister, z. B. dem Dämonengeleit, der Figurensänfte, den verschiedenen Tormas usw., betrachtet man die mit *rdzē* bezeichneten Beigaben als Dinge, die der Dämon nötig hat oder liebt ; so das Reittier, die Kleider, das Geld, die Wolle usw. Ferner ist mit diesen Gaben neben dem Willen der Beschwichtigung und des Abfindens noch eine gewisse Geringschätzung des Dämons verbunden, indem man ihm rohes Fleisch, Lauch, Bohnen, unsaubere Gedärme darbietet wie einem wilden, tierischen Wesen. Damit will man ihn zufriedenstellen, auf daß er weiche und nicht wiederkomme. Es fehlt jede Gesinnung der Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, wie sie einem höheren Geiste gegenüber kennzeichnend ist und sich sonst im Opfer bekundet. Hier spielt ein ähnlicher Gedanke der Furcht mit, die man auch vor den Seelen der Toten hegt, von denen man erwartet, daß sie den Menschen nicht behelligen und selber zufrieden sind.

Die Vollzieher des Opfers

Alle diese Opfer lassen sich in erster Linie dem Volke als Hauptträger zueignen. Es ist die wichtigste religiöse Betätigung der gewöhnlichen Leute. Sie setzt nur wenig voraus, nämlich eine Gabe und eine Gesinnung. Es bedarf keiner eigenen Schulung, keines umständlichen Rituals und keines Gebetelernens. Die Opferer sind das Familienoberhaupt, der Saatherr oder die Dorfältesten. Gerade diese Laien sind es, die selbst bei den rein lamaistischen Zeremonien oder denen der Bon und Schamanen die eigentliche Opferhandlung vollziehen, z. B. beim Herbstdankfest, bei Errichtung der Pfahlziege oder der Mittelburg. Auch die Tormas, die ja zum Teil als Opfer angesehen werden können, werden meist von den Männern aus dem Volke vor die Götter hingestellt oder nach draußen fortgebracht.

c) **Das Gebet**

Das spontane und frei formulierte Gebet ist bei den Tujen eine natürliche Selbstverständlichkeit. Sie sind sich auch dieser Gebetsweise bewußt, wenn sie behaupten : „Wir Bauern haben unsere alten Gebete vergessen, jeder betet mit eigenen Worten." (Vgl. SCHRÖDER : Herbst-Dankopfer, Anthropos 37-40. 1942/45. p. 872.)

Außer diesen freien Äußerungen kennen sie auch noch einfache, kurze Gebetsformeln an den Himmel und die Götter ; so wenn sie sagen : „Oh ihr Geister, seid doch nicht wie die Menschen !", oder wenn sie an der Gebetsschnur ununterbrochen ihr *„Om mani padme hum"* hersagen, oder wenn sie sich an den Himmel wenden mit dem alten Ausspruch : „Der Himmel weiß." —

Diese beiden Arten von Gebet fassen sie unter dem Ausdruck *yandzila-*, flehen, bitten, zusammen und verbinden es meist mit dem Opfer, um ihre Gesinnung auszudrücken. Das selbständige, reine Gebet ist ziemlich selten.

Das Volk fühlt sich aber mit dieser Art Gebet noch nicht zufrieden, sondern nimmt seine Zuflucht gerne zum rituellen, kultischen Gebet, wofür es die eigenen Stände der Priester gibt: die Bon und die Lamas und die taoistischen Mönche. Das soll nicht heißen, daß diese ausschließlich des Betens wegen eingeladen werden. Aber wie stark die Leute das Beten mit diesen Ständen verbinden, geht aus der gemeinsamen Benennung hervor, die sowohl bei Tujen als auch bei den Chinesen zur Unterscheidung von den Laien gebraucht wird: *nien-ching-ti jen*, d. h. betender Mensch. Dieses amtliche Beten heißt *luom mošě*, Gebete hersagen; genau wie im Chinesischen *nien-ching*. Das ist in den Augen der Leute das klassische, richtige Gebet; etwas fest Formuliertes, nach bestimmten Riten Hergesagtes, durch die heiligen Texte Festgelegtes, so wie die Sutra (*luom*) und die chinesischen *ching*.

So kann man denn sagen, daß das Opfer in erster Linie den Laien zufällt, das Beten aber eigenen Ständen.

4. Die Magie

Über eine eigentliche Volksmagie waren mir fast keine Feststellungen möglich. Es gibt eine ganze Menge von Zauberhandlungen und Verwendung von Amuletten. Im allgemeinen aber holt das Volk dafür Schamanen, taoistische Priester, Bon und Wahrsager. Da die Magie als Hauptziel die Abwehr von bösen Geistern hat, so fällt diese Aufgabe vor allem den Schamanen zu, die ja schon ohnehin mit Hilfe ihrer Schutzgeister die Dämonen bekämpfen. So werden auf diesem Wege Magie und Schamanismus eng verknüpft.

5. Der Misch-Charakter der Tujen-Religion

Aus dem Brauchtum der Tujen geht klar hervor, daß wir es nicht mit einer einfachen Glaubensform zu tun haben, sondern mit einem vielschichtigen Gebilde, welches sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat. Es ist ähnlich wie mit der Religion der Mongolen überhaupt, die PALLISEN in seiner Dissertation als Synkretismus bezeichnen möchte. Noch mehr trifft das bei den Kansumongolen, den Tujen, zu. Dieser Synkretismus ist aus zweierlei Gründen verständlich, einem psychologischen und einem geschichtlichen.

Psychologisch gesehen neigt der Ostasiate, auch der Mongole, zum Verhandeln, zum Ausgleich und zur verständnisvollen Duldung. Der Gewährsmann hat das trefflich formuliert: „Alle Religionen sind gut. Das Ziel ist gleich, nur die Wege sind verschieden" (vgl. Einleitung, Anthropos 47. 1952. p. 12). Man will sich nicht ausschließlich auf einen einzigen Weg festlegen, sondern von einem sachlichen Nützlichkeitsstandpunkt her alles auswerten, was einem zum Glück und Wohlstand förderlich ist. Man versucht es mit allen Göttern und ist gern bereit, jeden brauchbaren Geist in seinen Himmel aufzunehmen. Auch das Christentum in China wäre dieser

Neigung schon längst zum Opfer gefallen, wenn es nicht so entschieden auf eine glaubensmäßige und rituelle Trennung bedacht wäre. Man könnte es sonst bald mit seinen Heiligengestalten, Lehren und Riten etwa im Lamaismus wiederentdecken, wie denn auch tatsächlich ein solcher Einfluß aus der frühchristlichen Zeit angenommen wird.

Die Geschichte und Verbreitung der Tujen hat diese seelische Bereitschaft sehr begünstigt und sie mit den verschiedenen Religionen in enge Berührung gebracht. Wer die ursprünglichen Tujen auch sein mögen, so sind sich doch alle Berichterstatter darin einig, daß sie eine bewegte Wandergeschichte hinter sich haben, und daß ihr Grundstock mongolisch ist. Abgesehen von ihren Wanderungen standen sie vielleicht schon mehrere hundert Jahre in ihrem jetzigen Wohnsitz mit den verschiedensten Völkerschaften in lebhaftem Verkehr, wenn sie auch ihre sprachlichen und rassischen Eigenheiten bewahrt haben, so mit den Tanguten, den früheren Herren von Amdo, mit den Mongolen der verschiedenen Einbruchswellen und schließlich mit den nachdringenden Chinesen. Wahrscheinlich wurde ihr ursprünglicher Glaube in vorlamaistischer Zeit weitgehend von der Bonlehre der Tanguten bestimmt, bis dann die gelbe Kirche vom benachbarten Kumbum her ganz Amdo unter ihren Einfluß brachte. Zuletzt ist das Chinesentum, welches mit dem Ackerbau auch entsprechende religiöse Sitten mit sich führte, über sie gekommen, wenn es sich auch in der Religion noch wenig durchgesetzt hat.

Diese eigenartige, durch Geschichte und Umwelt bedingte Stellung macht die Religion der Tujen zu einem bedeutungsvollen Gegenstand der Religionsgeschichte von Amdo und des chinesischen Grenzgebietes überhaupt, so daß es sich eigentlich nicht mehr um die Religion der Tujen allein handelt. Die Tujen-Mönche scheinen sich dieser vorteilhaften Lage bewußt gewesen zu sein und haben selber tätig in die Erforschung der Glaubensformen des Grenzlandes eingegriffen, besonders in die des Lamaismus. Dadurch gewannen sie einen gewissen wissenschaftlichen und religionspolitischen Einfluß. Ein Beispiel dafür bringt CYBIKOV in seiner Einführung zum *„Lam rim c'en po"* (pp. XVI-XVII, übersetzt von W. A. UNKRIG), wo er auf den Ch'ang-chia Hutuktu zu sprechen kommt, der ja aus der Tujen-Lamaserie Êrh-ku-lung stammt: „Aber wie dem auch sei. Die Heimat der Ch'ang-ch'a Hutuktu's nimmt zwischen China, der Mongolei, den Osttibetern, den Tanguten, und früher auch den Uiguren eine solche Lage ein, daß sie besonders als Arena einer Berührung dieser Völkerschaften und der Bildung eines Stammes dienen mußte, der in sich die Züge aller dieser vier Völkerschaften verkörpert. Wenn man ohne geschichtliche Erwägungen ausschließlich die heutige Lage ins Auge faßt, so hat sie nach unserer Ansicht viel dazu beigetragen, daß diese Lamas gewaltigen Einfluß auf die tibetischen und mongolischen Angelegenheiten und auf die Beziehung dieser Völkerschaften zu der Manchu-Dynastie gewinnen mußten." Ich fand das bestätigt, als ich die dortige Lamaserie besuchte. Lassen wir auch die Bemerkung CYBIKOVS über die ethnische Bildung der Tujen außer acht, so muß man doch zugeben, daß dieses Volk viele religiöse Züge von den Nachbarn übernommen hat. Es ist darum auch kein Zufall, daß es gerade ein Tulku (Tuguän Hutuktu) aus dem Tujen-Kloster war, der im 18. Jahrhundert das einzige bisher bekannte tibetische Buch über sämtliche tibetischen Sekten, einschließlich der Bon, verfaßte. Er hatte ja die verschiedensten Formen stets unmittelbar vor Augen, ähnlich wie auch heute noch das religiöse Brauchtum der Tujen einen lebendigen Musterkatalog in dieser Beziehung darstellt.

Was nun die Elemente angeht, aus denen sich dieses Brauchtum zusammensetzt, so fallen sie fast restlos auf vier Gruppen, von denen jede eine besondere Schicht bildet. Diese vier Schichten sind : der Hochgottglaube, der Schamanismus, die Bonreligion und der Lamaismus. Die Schichten lassen sich aber nicht ohne weiteres aus dem ganzen Gefüge herausnehmen, von allem Nebenwerk befreien und mit einer größeren durchgehenden Lage der zentralasiatischen Religionen verbinden. Das ist nur in größerem Zusammenhange möglich und würde den Umfang dieser Arbeit weit überschreiten, denn die in Frage stehenden Teile sind von beträchtlicher Zeittiefe und umfassen viele Völker. Zudem haben sich diese Schichten gegenseitig durchdrungen, indem die jeweils spätere die Elemente der vorhergehenden aufsog. So hat der Lamaismus trotz seiner ursprünglichen Feindschaft gegen die Bonreligion doch vieles von ihr angenommen. Der Bonglaube hingegen besitzt wiederum eine stark schamanistische Grundlage, und durch alle Stufen hindurch geht ein alter Himmelskult weiter.

Die beiden Hochreligionen der Bon und des Lamaismus in ihrem Zusammenhang mit dem Glauben der Tujen zu erörtern, führt ins Uferlose. Der Schamanismus läßt sich schon eher abgrenzen, kann aber auch nicht erschöpfend dargestellt werden. So bleibt also noch der alte Himmelskult als Hochgottglaube übrig. Dieser wird im folgenden einigermaßen vollständig behandelt, wogegen beim Schamanismus sich die Darlegung auf eine theoretische Skizze beschränken muß. Eine eigene Arbeit wird sich ausführlich mit ihm für das ganze westchinesische Grenzgebiet befassen. Die Bonreligion und der Lamaismus werden nur kurz gestreift.

II. Die Schichten der Tujen-Religion

1. Der Hochgottglaube

In diesem Abschnitt ist es notwendig, neben dem Brauchtum auch noch die anderen Quellen und die kärgliche Literatur heranzuziehen. Abgesehen von dem DMF und „Mariage" (von SCHRAM), die für die Religion eine spärliche Ausbeute bieten, sind die andern Quellen noch unveröffentlicht. Sie liegen jedoch im Originaltext vor. Es sind dies die Gesersage, die Ackerbausage, der Moschushirsch (der erste Teil des unter dem Namen *xoni*, Schaf, bekannten Liederzyklus) und eine Reihe sonstiger Lieder und Märchen, von denen die Hochzeitslieder im Erscheinen begriffen sind (Folklore Studies [Tokyo] 1952).

Der Hochgottglaube der Tujen muß schon früh dem Volke selber bewußt gewesen sein. Schon TAFEL bemerkt in seinem ziemlich zuverlässigen Kapitel : „Die Turen von Wei-yüanpu sind ein ganz eigenartiges Völkchen. Viele sagen, sie hätten nur einen einzigen Gott, an den sie glaubten. Aber sie sind, wie die

Chinesen, auch Buddhisten" (Tibetreise I, p. 246). Der Verfasser teilt leider nicht mit, wer diese „viele" sind. Wahrscheinlich sind es die Tujen selber. TAFEL hat insofern recht, als ein eigentlicher Monotheismus den Tujen unbekannt ist. Andererseits teilen sie mit den Chinesen doch nicht den gleichen Buddhismus. Die Tujen sind Lamaisten, die Chinesen hingegen nie oder nur ausnahmsweise. Aus dem vorliegenden Brauchtum geht nun einwandfrei hervor, daß der sogenannte Eingott der Tujen ein Hochgott ist, der unter der Gestalt des Himmels verehrt wird. Man muß also vom „Himmel" ausgehen.

a) Der Name „Himmel"

rēġu[illegible]

Für „Himmel" kennen die Tujen zwei Ausdrücke, nämlich ***rēġuo*** und ***tieṅġēre***. Das Wort ***rēġuo*** wird wenig gebraucht, und dann nur im Sinne von physischem Himmel, Firmament. Es deckt sich vollkommen mit seinem mongolischen Äquivalent ***oktarġui***, welches dem tibetischen ***mk'a*** oder ***nam mk'a*** oder ***gnam*** gleichzusetzen ist und soviel heißt wie : Himmel, leerer Raum über der Luft, Firmament, Himmelsgewölbe, Äther, Atmosphäre, Luft. Vgl. KOVALEVSKI p. 430. Auch unter den folgenden mit ***oktarġui*** zusammengesetzten Redewendungen findet sich keine, die ***oktarġui*** als eine Gottheit oder einen Geist auffaßt. Vgl. a. a. O. pp. 430-433. Es ist somit scharf von ***tengri*** (***tieṅġēre***) zu unterscheiden und kann mit diesem nicht synonym gebraucht werden. Nur im Sinne von physischem Himmel überschneiden sie sich. Bei den Tujen wird ***rēġuo*** hauptsächlich als Lichthimmel, Träger der Helligkeit betrachtet. Man fügt darum gerne das Eigenschaftswort ***kuġuo*** (blau, licht, hell) hinzu, z. B. ***kuġuo rēġuo undurwa*** (der blaue Himmel ist hoch). Das ***kuġuo rēġuo*** (lichter Himmel) steht im Gegensatz zum ***xara gadzier*** (dunkle Erde). Beiden ist je ein entsprechender Vogel zugeordnet als Sinnbild der Helligkeit und des Dunkels. So heißt es in einem Hochzeitsliede ***xara gadzier mundzini xẹla*** ; ***kuġuo rēġuoni dzindzini xẹla*** (der schwarzen Erde Dunkelvogel ruft ; des lichten Himmels Lichtvogel antwortet). Hier ist das ***rēġuo*** zwar in die — wahrscheinlich tibetische — Mythologie von Licht und Finsternis hineinbezogen, aber über eine etwaige Bedeutung des ***rēġuo*** als Geist oder Gottheit wird damit nichts ausgesagt. (Vgl. SCHRÖDER, Hochzeitslieder). Mag auch der Ausdruck ***rēġuo*** in seiner Bedeutung als Lichtträger mit dem Worte ***tieṅġēre*** annähernd zusammenfallen, so ist damit sein tieferer Sinn erschöpft und er scheidet für die weitere Betrachtung aus.

tieṅġēre

tieṅġēre ist die Tujenform des schriftmongolischen ***tengri*** oder ***tngri***. Es kann sowohl den natürlichen Himmel bedeuten wie auch den Himmel als Gottheit. Als natürlicher Himmel wird es mit denselben Eigenschaftswörtern bedacht wie das Wort ***rēġuo***, also mit ***kuġuo*** (blau), ***undur*** (hoch) usw. Wie dieses steht es auch als Tageshimmel im Gegensatz zur dunklen Erde. Unser Ausdruck „Himmel und Erde" wird bei den Tujen immer mit ***kuġuo tieṅġēre***, ***xara gadzier*** wiedergegeben (lichter Himmel, dunkle Erde). Sie würden niemals einfachhin „Himmel und Erde“ sagen. In dieser Vorstellung gehen die Tujen mit ihren altaisch-mongolischen Verwandten Hand in Hand. In seiner Dissertation hat Pallisen die Verbindung von Licht und Himmel besonders deutlich herausgestellt: Bei allen altaischen Völkern wird nämlich der Himmel zu allererst als Tageshimmel empfunden. Nach H. Vambéry und Barbier de Maynard gehören die Begriffe „das Licht“, „die Helle“ in allen altaischen Sprachen zu derselben Wortfamilie wie das *tengri* (Religion der Altmongolen, p. 123). Pallisen läßt dann für dreizehn Sprachen die Wortlisten folgen, welche diesen Zusammenhang veranschaulichen sollen (a. a. O. p. 123 ff.).

Aber nicht nur als Verkörperung des Lichtes gilt der Himmel, sondern er ist auch Träger der wichtigsten kosmischen Erscheinungen. Das kommt in den vielen alltäglichen Redensarten zum Ausdruck: z. B. der Himmel regnet; der Himmel ist kalt; der Himmel ist heiß; der Himmel donnert; der Himmel ist heiter usw. Somit steht der Himmel schon rein sinnenmäßig als etwas Wichtiges, Erhabenes im Bewußtsein der Tujen; als jener unermeßliche, die Welt umspannende Lichtraum, in dem sich die Naturereignisse abspielen, die den schlichten Menschen so beeindrucken. Es ist nicht das Wort *rēguo*, das in ihnen dieses Bewußtsein weckt, sondern das Wort *tieṅgēre*. Offenbar ist es eines der ältesten Wörter, das sie aus grauer Vorzeit gemeinsam mit den andern altaischen Völkern ererbt haben, bei denen es mit dem gleichen Inhalt geladen ist. Man kann es nicht mehr weiter etymologisch auflösen.

Darum eignete sich gerade dieser Ausdruck vortrefflich, um das zu bezeichnen, was wir „Gott“ nennen. Hier soll nicht untersucht werden, woher die Tujen, die ja ein Zweig der Mongolen sind, die Verbindung zwischen dem Namen *tieṅgēre* und dem Begriffe „Gott“ erhalten haben. Das gehört in die Geschichte der Religion der Mongolen oder der altaischen Völker allgemein. P. W. Schmidt hat wahrscheinlich gemacht, daß es sich nicht um eine Gleichsetzung des Höchsten Wesens mit dem materiellen Himmel handelt, sondern nur um eine Übertragung des Namens „Himmel“ auf den Hochgott; das sei in der Zeit des Übergangs zur Herdentierzucht in den großen Steppen geschehen, wo „sie die ungeheuere Himmelskuppel ungehindert in ihrer ganzen Ausdehnung und mit allen am Himmel sich vollziehenden Naturerscheinungen vor sich haben“; vgl. Schmidt: Religionsgeschichte, p. 256; UdG X, pp. 128 ff. Es frägt sich hier: trifft das auch für die Tujen zu und in welcher Weise? Wie wird der Name *tieṅgēre* gebraucht, als Gattungs- oder Eigenname? Bezeichnet er wirklich Gott?

Man muß zunächst auf die allgemein mongolischen Vorstellungen zurückgreifen, die ja den gleichen Namen kennen. Pallisen kommt dabei zu folgendem Ergebnis (a. a. O. p. 126): „Man kann also sagen, daß in diesem Entwicklungsstadium *Tengri* etwa 'Gotthimmel' als Eigenname bedeutete, nicht 'Himmelsgott' und nicht 'Gott im Himmel' oder 'Gott des Himmels', wie es einige Forscher behaupten. ... Allmählich wurde aber *Tengri* zur Benennung des Gottes der Christen und der Mohammedaner gebraucht, und schließlich mit der Annahme des Buddhismus wird dieses Wort dem sanskritischen *Deva* äquivalent, und zahlreiche Gottheiten des lamaistischen Pantheons, die teilweise in dasselbe aus dem alten Volksglauben übernommen wurden, werden dann auch *Tengri*, mit Beifügung eines bestimmten Eigennamens genannt (vor allem die 33 *tengri* : *ghutschin ghurban Tengri*)." „Also war für die Dolmetscher und für die zahlreichen Fremden überhaupt, die am Hofe des Groß-Chans sich aufhielten und unter denen auch viele Priester aller Religionen vertreten waren, die Bedeutung *Tengri* als Gattungsname 'Gott' schon geläufig und klar" (a. a. O. p. 127). — Später kam, nach PALLISEN, mit dem Buddhismus auch noch der Terminus *burxan* hinzu, der eine Verbalhornung des Sanskritwortes für Buddha sei und bei den Mongolen den Sinn von „Idol, Gottheit, Geist, Götterbild" angenommen habe. (Über die Herkunft des Wortes *Burchan* oder *purǵan* vgl. oben.)

Bei den Tujen ist diese Entwicklung schwer festzustellen. Ich habe des öfteren die Leute gefragt, wieviele *tieṅgēre* es gäbe. Immer erhielt ich die Antwort : nur einen. Nur einmal meinte mein Gewährsmann, es gäbe auch andere Götter, die man *tieṅgēre* nenne. Als er dann diese Götter angeben sollte, wußte er auch nicht einen einzigen. Das ist ein Zeichen dafür, wie nebensächlich bei den Tujen die Bedeutung von *tieṅgēre* als Gattungsname gewesen sein muß, da sie so spurlos aus dem Sprachgebrauch verschwinden konnte, falls sie überhaupt vorhanden war. Vielleicht ist die oben erwähnte Bemerkung A. TAFELS von einem „einzigen Gott" auf eine ähnliche Auskunft zurückzuführen. Das *tieṅgēre* der Tujen deckt sich also nicht ganz mit dem *tengri* der Mongolen. Die Aufgabe eines Gattungsnamens hat allein das Wort *purǵan* übernommen, welches dem mongolischen *burxan* entspricht ; *purǵan* bedeutet nicht nur die einheimischen Götter, Geister, Götterbilder, sondern überhaupt alle Gottheiten der verschiedenen Religionen. Mitunter kann es auch einen Dämon bezeichnen. Es wird ähnlich gebraucht wie das chinesische *fo-yeh*, allerdings niemals für einen Tulku. Mit dem Worte *purǵan* verbindet sich immer die Vorstellung einer Mehrzahl, was ja für einen Gattungsbegriff wesentlich ist.

Nach allen Erkundigungen und auf Grund des aufgenommenen Brauchtums bleibt *tieṅgēre* allein als Eigenname dem Gotthimmel vorbehalten. Die biglotten Tujen übersetzen es allgemein mit dem chinesischen *t'ien* (Himmel) oder *lao-t'ien* (alter Himmel) oder *t'ien-yeh* (Vater „Himmel"). Daß dieses *tieṅgēre* ausschließlich nur dem Himmelswesen gilt, tritt besonders klar in der stets gebrauchten Formel zutage : *šge tieṅgēre, uluon purǵan* (der große Himmel, die vielen Geister). Ganz bewußt wird hier die Einzigkeit der Vielheit gegenübergestellt und auch zugleich zum Ausdruck gebracht, daß der Himmel zumindest soviel an Würde besitzt wie die *purǵan*, also auch eine Gottheit ist, bzw. ein höheres, geistiges Wesen sein kann. Was dieser Gottesbegriff nun beinhaltet, ob es wirklich einen Himmel als Hochgott gibt, soll im folgenden klarwerden, und zwar zunächst im Anschluß an den Himmelskult des Volkes.

b) Der Himmelskult

Daß die Tujen den Himmel verehren, dürfte nach allem, was bisher gesagt wurde, außer Zweifel stehen. Es läßt sich auch noch aus der Volksliteratur weiterhin bekräftigen, wie unten von selbst deutlich wird. Somit handelt es sich hier nur um das Was und Wie der Himmelsverehrung (Opfer, Gebet), insofern es geeignet ist, über den Gottesbegriff und die damit verbundenen Vorstellungen sowie das Alter und die Stellung des Hochgottglaubens Aufschluß zu geben.

1) Das Opfer

Was die Form, die Vollzieher und die Gesinnung des Opfers betrifft, so gilt, was allgemein vom Opfer gesagt wurde. Hier frägt es sich in erster Linie: gibt es Opfer, die in besonderer Weise dem Himmel zugedacht werden oder eine besondere Beziehung zu ihm haben? Das ist ganz allgemein bei jedem Opfer der Fall, insofern es als Primitialopfer aufgefaßt werden kann. Daneben finden sich auch andere Opfer, die — wenigstens ursprünglich — dem Himmel vorbehalten werden, unter denen das Weihrauchopfer und Schafopfer die wichtigsten sind.

Das Primitialopfer

Einen eigenen Gattungsnamen für das Primitialopfer kennen die Tujen nicht. Sie sagen je nach den Umständen: das Erste (das erste Stück, den ersten Tropfen, die erste Schale usw.) dem Himmel zuwerfen. Für „Erstes" gebrauchen sie das Wort *torön*. Es kann als Zahlwort adjektivisch und substantivisch sein, also auch „das Erste" oder „Erstling" heißen. Daneben besagt es auch noch eine Güte, einen Vorzug; so ist z. B. *kuni torön* (der Leute Erster) ein redegewandter Mann, der auftreten kann; oder *morini torön* (der Pferde Erstes) ein besonders schnelles und starkes Pferd. Genau so wird beim Primitialopfer die Gabe einfachhin als *torön* bezeichnet. Ob damit auch eine besondere Güte bezeichnet werden soll, bleibt dahingestellt. Mir ist nicht bekannt, daß man dafür besonders gute Teile nimmt; man wählt nicht lange. Jedoch wird stets darauf geachtet, daß sie nicht minderwertig, verdorben oder unrein sind. Das Primitialopfer gilt stets dem Himmel. Auch dort, wo es mehreren Gottheiten zugedacht wird, steht dennoch der Himmel an erster Stelle. Es lassen sich zwei Arten unterscheiden: das unmittelbare und das mittelbare.

Das unmittelbare Primitialopfer ist so allgemein unter den Tujen verbreitet, daß es jedem auffällt, der je dem Volke beim Essen zugeschaut hat. Meist geschieht es auf folgende Weise. Bei Getränken taucht man den Mittelfinger, welcher der vornehmste ist, in seine Trinkschale, zieht ihn wieder heraus und spritzt den daranhängenden Tropfen in die Luft. Das tut man dreimal hintereinander. Bei Speisen, z. B. Brot oder Fleisch, pflückt man ein Stückchen ab und wirft es hoch gegen den Himmel oder rückwärts über die Schulter. Auf die Richtung, in der man sitzt, kommt es nicht dabei an. Bisweilen kommt es vor, daß man eine ganze Schale vom Getränke ausgießt. Alle bestätigen, daß sie diese Gabe zuerst dem Himmel schenken, ehe sie sie selbst genießen. Erst nach dem Himmel werden sie mitunter auch andern Geistern zugeworfen.

Das Primitialopfer ist tief im Bewußtsein der Tujen verwurzelt. Es muß nach ihrer Ansicht schon bis in die Anfänge der Menschheit zurückreichen. So heißt es in der Gesersage vom Urkaiser *Hamluo Siergän*, als er auf einer

Reise haltmachte und Tee kochte: *„julan tsiani sdzülġano, tsiani toröṅni kuġuo tieṅgĕrdu tsiodlodzi"* (als der rote Tee kochte, warf er das Erste des Tees dem lichten Himmel zu). Noch deutlicher wird das Erstlingsopfer in der Ackerbaumythe bezeugt (V. 680-690), als nach langem Bemühen des Demiurgen die erste Gerste reift und in den Besitz der Menschen kommt: „Als sie nach 7 Wochen schauen gingen, da war die Gerste reif. Der Kopf neigte sich. Mit beiden Händen zerrieben sie diese (sc. die Ähre), die wie eine Peitsche herniederhing. Und als die Körner ausgegangen waren, wollten sie dem lichten Himmel opfern. Jene Gerste opferten sie und neigten das Haupt zur Erde. Doch zu essen gab es kein Mittel." Also noch bevor die Menschen vom Segen der neuen Nahrung Gebrauch machen können, opfern sie dem Himmel die Erstlingsgabe. Im Urtext steht das Wort *šeṅlie*, d. h. opfern im eigentlichen Sinn.

Das mittelbare Primitialopfer wird erst auf dem Umwege über ein anderes Opfer an den Himmel gerichtet. Es findet sich fast bei allen Opfern an die guten Geister. Im religiösen Brauchtum wird man kaum ein Opfer finden, das nicht zuerst dem Himmel gilt. Das zeigt sich beim eigentlichen Opferakt, dem Darbringen, und der damit verbundenen Ehrenbezeugung, dem Kotou. So ist z. B. das Opfer bei Errichtung der Pfahlziege oder auch das Obo-Opfer bestimmt den Wettergöttern oder dem Berggeist zugedacht. Und dennoch erhält der Himmel die ersten drei Schalen; erst nach ihm kommen die andern Geister. Genau wie der Mensch zuerst von seinen Gütern dem Himmel spendet, ehe er sie benutzt, so ist es auch bei der Geisterwelt. Man könnte das ein Primitialopfer des Opfers nennen. Es gibt natürlich Ausnahmen von dieser Gepflogenheit, wie etwa beim Feuerguß, Torma, Huhnopfer usw., die mehr in den Bereich des Lamaismus und der Bonreligion gehören. Aber im großen und ganzen wird das indirekte Primitialopfer stets geübt.

Das Weihrauchopfer

Im Abschnitt über das Weihrauchopfer (siehe erster Teil, Anthropos 47. 1952. pp. 43 ff.) wurde betont, daß es in erster Linie dem Himmel dargebracht wird und danach den anderen Göttern. In den Anmerkungen ist die Vermutung ausgesprochen, daß es sich ebenfalls um ein Primitialopfer handeln könnte; denn es ist das erste Opfer des Tages, in welchem der Mensch von allen lebenswichtigen Dingen dem Himmel spendet. Gegen das Primitialopfer spricht jedoch die einfache Form des Weihrauchopfers, die wesentlich in der Verbrennung von wohlduftenden Dingen besteht, von Zypressenzweigen[4], Blumen etc. Das sind aber keine Lebensmittel mehr, falls man vom Wasser absieht, womit die Feuernahrung besprengt wird, um sie zu reinigen.

---

[4] Wenn hier das volkstümliche Wort Zypresse gebraucht wird, so ist damit immer botanisch der Thujabaum gemeint; cf. Anthropos 47. 1952. p. 46. Der Tujenname *šgua* (= tibetisch *šug-pa*) ist vieldeutig. Der Thujabaum vertritt bei den Tujen immer die Zypresse und vor allem den Wacholder (Juniperus), der in ihrem Anbaugebiet nur wenig vorkommt, und höchstens in den Bergen angetroffen wird. Der Unterschied ist rein materiell; religiös übernimmt der Thujabaum die Stellung des Wachol-

Diese einfache Form des Weihrauchopfers scheint von Anfang an nur dem Himmel vorbehalten gewesen zu sein und ist von hohem Alter. Auch bei den Mongolen ist es als ein Himmelsopfer bezeugt, und bei den Tujen findet es sich in zahlreichen Liedern. Einige Belege sollen das bekräftigen, zunächst aus der Gesersage. In Vers 1-6 werden die Gepflogenheiten des ersten Menschen geschildert : „Man kleidete sich in Baumblätter. Man aß Baumfrüchte. Man legte sich auf Blumenblätter. Wenn man dürstete, trank man Wasser. In der Tagesfrühe verbrannte man großen Weihrauch (*šdeliedzi šge ʃdzaṅ ġarġani*)." In Vers 38-42 wird erzählt, wie der Urkaiser Weihrauch verbrennt, um ein schweres Werk zu vollbringen : „Wie er auf dem riesigen Quellwasser die Erde sollte zusammenquirlen, da war das furchtbar schwer. Und ein großes Weihrauchopfer verbrennend, flehte er den lichten Himmel an (*šge ʃdzaṅni ġarġadzi kuġuo tieṅgērni yaṅdziladzia*)." Vers 158-167 beschreibt ein anderes Weihrauchopfer des Urkaisers. Er sammelt Blumen (*känba*-Blumen = Artemisia-Art) auf der Schattenseite des Berges, Wacholderzweige auf der Sonnenseite, schöpft aus dem Flusse reines Wasser, und dann heißt es : „Auf den hohen Berg steigend, verbrannte er großen Weihrauch, flehte den Himmel an, flehte die zahllosen Geister an ... (*undur ġadadu ġaridzi šge ʃdzaṅni ġarġaya, šge tieṅgērni yaṅdzilaya, uluon purġani yaṅdzilaya* ...)." Das Opfer wird in diesem Falle auch andern Geistern dargebracht ; aber an erster Stelle steht der Himmel. Das wird auch dadurch hervorgehoben, daß es auf einem Berge stattfindet. Es wird von den *purġan* keiner namentlich genannt. Das tägliche Weihrauchopfer wird in Vers 190-193 erwähnt : „Täglich Weihrauch verbrennend, lebte er (sc. der Urkaiser). Von unten stieg der große Weihrauch auf ; und der Qualm des Weihrauchs drückte die Himmelspforte auf ; und der erhabene *Sdeṅlatsien-saṅ* (= der oberste Himmelsherr) schaute nach unten hinab. (*Udurdu ʃdzaṅ ġarġadzi sōdzamba. dōrōdza šge ʃdzaṅni ġarġano, ʃdzaṅni ʃunini tieṅgērni udieni baġa niedzia. Sdeṅlatsien saṅ dorodzi nōdzia.*)" Die Beziehung des Weihrauchs zum Himmel ist hier eindeutig. (Näheres über den *Šdeṅlatsien-san* vgl. weiter unten.) Ähnlich lautet die Stelle von der Himmelswanderung des Urkaisers, Vers 1221-1222 : „Dann kam er auf seiner Wanderung vor das große Himmelstor ; und der Rauch des großen Weihrauchs drückte das Himmelstor auf. (*Di yōdzi tieṅgērni šge udie tada kurdzia. šge ʃdzaṅni ʃunini tieṅgērni udieni baġa niedzia.*)" Auf der Erde verbrannte man nämlich während der Zeit Weihrauch, damit das Reiseunternehmen, vom Himmel einen Herrscher zu erflehen, gelänge.

Weitere Belege finden sich auch im ersten Teil des Tierliederzyklus, dem „Moschushirsch". Vers 191-201 schildern das Weihrauchopfer folgendermaßen : „Den Moschushirsch zu fangen, gibt es ein Verfahren. Die Nordseite (des Berges) besteige und pflücke grüne Wacholderzweige. Die Sonnenseite besteige und sammle weiße Känba-Blumen. Gehe hinunter in die flache Ebene und sammle gelbe Känba-Blumen. Begib dich ans Ufer

---

ders und der Zypresse. Prof. Dr. J. F. Rock fand als botanischer Fachmann nördlich von Minchow (Kansu) keine Zypresse mehr, wohl aber noch zehn Arten Wacholder (Persönliche Mitteilung).

des Flusses und verbrenne großen Weihrauch. Den großen Himmel verehre, die zahllosen Götter flehe an. (*Šge ʃdzaṅben ġarġaya, šge tieṅgēre amudadzi, uluon purġan yaṅdzilaya.*)"

Nun noch ein Beispiel aus dem Hochzeitslied „Das Vogelpaar". Das Paar, Hirte und Hirtin, singen abwechselnd : „Wenn die Sonne leuchtend aufgeht, pflücken wir grüne Zypressenzweige. Auf die Schattenseite aufsteigend, sammeln wir weiße Känba-Blumen. In die flache Ebene niedersteigend, schöpfen wir klares Wasser. Auf den hohen Berg steigend, verbrennen wir großen Weihrauch ; und den großen Weihrauch verbrennend, ist es ein gutes Werk, wenn wir ein Paar sind. (*Šge ʃdzaṅni ġarġaya* ; *šge ʃdzaṅni ġarġadza, tsiari ġuori sguren-wa.*)"

Diese Beispiele aus der Volksliteratur können beliebig vermehrt werden. Doch die angeführten Stellen genügen, um folgende Schlüsse zu sichern : 1. Die ursprüngliche Form des Weihrauchopfers war denkbar einfach. Es gehören dazu Wacholderzweige, Blumen und Reinigungswasser. Das Opfer war ein reines Duftopfer. Wenn natürlich auch das Feuer notwendig ist, so wird es nirgends genannt. Nicht einmal der Ausdruck „entzünden" wird gebraucht. Das übliche Wort „*ġarġa*" ist das Kausativ von „*ġari-*" (erzeugen, hervorbringen, aufsteigen), und bezieht sich hier auf den Rauch. Keine Lebensmittel werden geopfert. Die andern Zutaten, Gewürze usw. lassen sich aus dem Lamaismus erklären [5]. Was in der heutigen Form noch an Lebensmitteln mitgeopfert wird, wäre als eine Verbindung eines Primitialopfers mit dem morgendlichen Weihrauchopfer aufzufassen. Aber auch diese Gaben dürfen nicht schlecht duften, was dem ursprünglichen Sinne des Weihrauchopfers ganz entspricht. 2. Das Weihrauchopfer ist nach diesen Texten schon sehr alt. Mögen die Sagen auch notdürftig lamaistisch verbrämt sein, so gehen sie doch auf vorbuddhistische Verhältnisse zurück. Besonders trifft das für die Gesersage zu. Lamaistische Mönche in Kumbum betonten, die Sage habe nichts mit ihrer Religion zu tun. In gleicher Weise findet sich diese Art des Weihrauchopfers in West-Tibet als vorbuddhistisch bezeugt ; vgl. A. H. FRANCKE : Tibetische Hochzeitslieder p. 25 f. (Darmstadt 1923). Das vorbuddhistische Vorkommen bei den Altmongolen wurde schon erwähnt. Die Tujen sind aber mongolischer Abstammung, und auch zu den vorbuddhistischen Tibetern haben sie religiöse Beziehungen, wie sich das in den Hochzeitsbräuchen und Liedern zeigt [6]. — Wie weit das Weihrauchopfer zurückreicht, ist im Jagdliederzyklus angedeutet. Wahrscheinlich wurde es schon in der Frühzeit einer Jägerkultur geübt und ist von dort ins Hirtentum übergegangen. Auffallend ist, daß die Ackerbaumythe das Weihrauchopfer nicht erwähnt. Die Umweltverhältnisse — Bergweide, Wald, wilde Blumen usw. — passen nicht zum Ackerbau[7]. — Hier läßt sich fragen, ob das Weihrauchopfer älter sei als das Primitialopfer. Es hat mit diesem gemeinsam, daß es in den Sagen vor allen andern Opfern genannt wird. Schon der Urkaiser kennt beide Opfer; das Hochzeitslied und das Jagdlied nennen das Weihrauchopfer, die Ackerbaumythe nur das Primitialopfer. Das Verhältnis der beiden Opfer zueinander läßt sich nicht entscheiden. 3. Das Weihrauchopfer gilt immer entweder dem Himmel allein oder ihm an erster Stelle. Es ist ein eigentliches Himmelsopfer. Nur selten richtet es sich an die anderen Geister, die ihrem Sammelnamen entsprechend *purgan* genannt werden, also erst späteren buddhistischen Ursprungs sind. Mit Vorliebe scheint man Bergeshöhen gewählt zu haben, um dem Himmel näher zu sein. Auch heute noch tut man das. Die Tujen sind sich dessen bewußt und nennen als Grund, daß es sich so besser für den Himmel passe[8]. Die Beziehung zum Höchsten Wesen kommt z. B. auch im Hochzeitslied aus Khalatse (West-Tibet) zum Ausdruck. Dort heißt es nach Francke a. a. O. p. 25 f.: „Dieser blaue Rauch, der nach oben steigt, bedeutet, daß mit *brGya-byin*, dem Herrn der Götter, kein Unfrieden entstehen möchte."

---

[5] Auch J. F. ROCK stellt für die Na-khi eine ursprüngliche, einfache Form fest, Wacholderzweige und Butter ; erst später seien die anderen Zutaten hinzugekommen ; s. Naga Cult, p. 231 f.

[6] Zur Verbreitung des Rauchopfers s. Anthropos 47. 1952. p. 49. Für den vorbuddhistischen Charakter spricht auch das Vorkommen in Altchina ; cf. JEN NAI-CH'IANG-SCHRÖDER : Die Fandse, p. 183, wo das altchinesische Brandopfer mit dem Rauchopfer der Fandse gleichgesetzt wird. Vorbuddhistisch ist auch das Wacholder-Rauchopfer der Na-khi, dessen große Ähnlichkeit mit dem Rauchopfer der Tujen und Tibeter sich nicht verkennen läßt ; vgl. die Beschreibungen von J. F. ROCK : Naga Cult, pp. 230 ff. ; und Muan Bpö, pp. 18, 34.

Das Schafopfer

Das Schaf als Opfertier ist dem vorliegenden Material zufolge in besonderer Weise dem Himmel und Berggeist vorbehalten, wenn es auch den anderen Göttern geopfert werden kann. Aber nie wird es dem Berggeist allein ohne den Himmel geopfert. Wohl gibt es Schafopfer, die nur dem Himmel gelten, nämlich beim Saat- und Erntedankfest. (Vgl. D. Schröder: Herbst-Dankopfer, Anthropos 37-40. 1942/45. pp. 867-874.)

Daß es sich um ein eigentliches Himmelsopfer handelt, ist a. a. O. klar ausgedrückt: „Schon aus der ganzen Opferhandlung und den dabei gesprochenen Worten geht hervor, daß es ein Opfer an den Himmel ist. Auf die Frage: 'Ihr opfert also den Göttern im Tempel?', antwortete der Alte: 'Nein, wir opfern dem Himmel' ... 'Dieses Opfer ist eine Himmelsverehrung' ... 'Ich habe es doch schon gesagt; dem Himmel danken wir für die Erträgnisse des Jahres. Er sorgt für Saat und Mensch und Vieh' ..." (Anthropos a. a. O. p. 873). Dieselbe Aussage hat auch für das Saatfest zu gelten, bei welchem die Zeremonien fast gleich sind.

---

[7] Die Urtümlichkeit des Rauchopfers erklärt sich letzten Endes aus der Urtümlichkeit des Wacholderbaumes, der als Welten- und Lebensbaum am Anfang der Zeiten steht; cf. J. F. Rock: Muan Bpö, pp. 18, 20, 21, 132, 143. Da er der erste Baum der Welt ist, konnte auch der Urkaiser (Gesersage) nur diese Zweige zu Ehren des Himmels verbrennen. Das Rauchopfer gehört also in die Welt der religiösen Urtypen, die für die spätere Menschheit maßgebend wurden; genau so wie die Urtypen des ersten Menschen, des Weltenberges und des Lebensbaumes, des Himmels und der Erde, des ersten Obo usw. in jene sagenhafte Zeit zurückreichen.

[8] Vor allem setzt der aufsteigende Rauch dieses Opfer in Beziehung zum Himmel; hier ist die Ausdrucksweise *garga*, aufsteigen lassen, besonders zu beachten. Der Rauch ist wie eine lebende Himmelssäule oder ein lebender Himmelsweg. Daher rührt auch die schamanistische Bedeutung des Rauchopfers; es fördert nicht nur die Trance, sondern ist zugleich Weg und Triebkraft der Himmelsreise. Der Urkaiser der Gesersage verlangt z. B., daß während seiner Himmelsreise das Rauchopfer nicht unterbrochen werden soll; der aufsteigende Rauch stößt gegen die Himmelspforte und öffnet ihm den Eingang; und seinen unfähigen Begleiter schießt er auf seiner Pfeilspitze in die aufsteigende Rauchsäule, worin er zur Erde hinabfährt.

Es ist nun auffallend, daß ausgerechnet in einem Ackerbauritus, Saat- und Herbstfest ein Schafopfer stattfindet. Ich konnte aber später viele solcher Feste besuchen und die eigentliche Form feststellen, welche dem Ackerbau- und Schamanencharakter mehr entspricht. In den Tälern nämlich, im chinesischen Siedlungsbereich, wird kein Schaf, sondern — wenigstens mit Vorliebe — ein Schwein geopfert. Dieses Schwein wird mit vielen Riten umgeben, worunter auch eine regelrechte Prozession mit dem geopferten Schweine stattfindet. Die Schamanen begleiten diese Prozession mit Trommelschlag und Gebet. So beobachtete ich es z. B. in Tsung-chai und Umgebung. In den Bergen hingegen, bei den Tujen, wird mit Vorliebe ein Schaf geopfert, obwohl die Tujen auch Schweine halten. Es bleibt also nur die eine Erklärung übrig, daß die ursprüngliche Form dieser Ackerbaufeste mit einem Schweineopfer verbunden ist, und daß das Schafopfer der Tujen dieses als ein Fremdkörper ersetzte. Der Grund dafür ist naheliegend. Die Tujen sind ihrer Tradition nach einmal Hirten gewesen, und es lassen sich noch viele hirtenkulturliche Elemente bei ihnen aufzeigen. Mit dem Übergang zum Ackerbau hat sich offenbar das Frühlingsfest der Hirten mit dem Saatfest und das Herbstfest der Hirten mit dem Erntefest der Ackerbauer verbunden. Weil nun aber das Schaf ein liebgewonnenes Opfertier war, haben die Tujen das Schafopfer bei diesen Festen nicht preisgeben wollen. In der Beschreibung des Festes ist ja sehr stark betont, daß der ganze Opferritus im engeren Sinne (Schlachten usw.) nichts mit den Schamanen zu tun haben will. Die Opferer sind die Ältesten, also Laien. Der Schamanenritus, hauptsächlich Gebetsdienst und Tanz, läuft nebenher.

Wir haben also im Herbstdankopfer und Saatopfer der Tujen ein altes Himmelsopfer vor uns, welches vom Volke bewußt gepflegt und eindeutig auf den Himmel bezogen wird.

2) Das Gebet

Was oben vom spontanen, unformulierten und freiformulierten Gebet gesagt wurde, gilt auch für das Gebet an den Himmel. Jeder Mensch kann seine Not, seine Bitten, seinen Dank, seine Gefühle dem Himmel gegenüber bekunden, wie es ihm gerade kommt. Aber eines ist hier besonders zu beachten. Während das formulierte Gebet, der Gebetsdienst, im allgemeinen besondern Ständen vorbehalten ist und das Opfer mehr dem Volke, trifft das nicht ganz beim Gebet an den Himmel zu. Eigentliche Gebete von Religionsdienern, die nur dem Himmel gelten, konnte ich nicht feststellen. Dem Himmel gegenüber gibt es also, was Opfer und Gebet angeht, keinen eigenen Stand. Beides ist Angelegenheit der Laien, des Volkes, des Hausherrn oder des Einzelmenschen.

Abgesehen von eigenen Beobachtungen, ist das persönliche Gebet an den Himmel zur Genüge durch die Stellen belegt, welche für das Weihrauchopfer herangezogen wurden. Fast immer ist dabei ein Gebet, ein Flehen (*yaṅdzi-*) zum Himmel vorhanden. Und bis jetzt ist auch mit jedem Opfer, jedem Kotou an den Himmel stets ein Gebet verbunden, wenigstens ein inneres. (Vgl. Herbst-Dankopfer, Anthropos 37-40. 1942-45. p. 872.) Die einzigen Gebetsformeln des Volkes in der Tujensprache richten sich an den Himmel, nämlich: *tieṅgère mudie* (der Himmel weiß) und: *tieṅgère tsiad sadni wari* (Himmel, Du hältst die Gerechtigkeit). Die Formel *tieṅgère mudie* ist schon aus der Frühzeit der Mongolen bekannt, und sie bezeugt, ein wie altes Erbe die Himmelsverehrung beim mongolischen Grundstock der Tujen ist. Mit dem Gebet ist gewöhnlich auch ein dreifacher Kotou verbunden, wodurch der Mensch in einer umständlichen Zeremonie auch rein äußerlich seine Unterwürfigkeit vor dem Gotthimmel bekunden will.

c) Die Natur und Eigenschaften des Himmels

Die Einzigkeit

Die Erörterung des Namens hat bereits gezeigt, daß die Bezeichnung *tieṅgère* allein dem Himmel vorbehalten ist. Er teilt diesen Namen auch nicht als Titel mit einer anderen Gottheit, wozu noch etwa ein Eigenname einer bestimmten Gottheit gesetzt würde. Diese einzigartige Stellung des Himmels wird noch klarer, wenn man ihn im Verhältnis zu den andern Gottheiten betrachtet.

Die Stellung zu den Gottheiten allgemein. — Das Opfer, die vielen Texte aus den Liedern, das übrige Brauchtum anerkennen überall den Himmel als den Ersten. Das wird kurz und bündig in dem stets wiederkehrenden Ausdruck *šge tieṅgère, uluon ṗurgan* (der große Himmel, die zahllosen Geister) anerkannt. Der Himmel ist der Große. Er wird eigens gegenüber den vielen andern Geistern herausgestellt. Er hat als Erster teil an allen Opfern, ihm gilt — vor allen andern Göttern — der erste Kotou, die erste Huldigung des Tages. Die Tujen sprechen das auch aus: „Was wären die Götter ohne den Himmel, er ist ihr Herr"; vgl. Herbst-Dankopfer, a. a. O. p. 873. — Diese Vorrangstellung hat der Himmel auch jenen Gottheiten gegenüber inne, von denen es scheinen möchte, daß sie mit ihm die Würde teilen, weshalb sie im folgenden kurz zu erwähnen sind.

Die Stellung zum Himmelskaiser der Gesersage. — Die Gesersage kennt drei Himmelsherren, unter denen der *Śdeṅglatsien Saṅ* der höchste ist. Er wohnt mit ihnen zusammen im unermeßlichen Himmelsraum, hier als Aufenthaltsort der Götter ebenfalls *tieṅgère* genannt. Er hat eine Gemahlin, Söhne und Töchter, eine herrliche Residenz, ein prächtiges Heer. Kurzum, der Himmelskaiser und sein Reich sind nach menschlichen Vorstellungen irdischer Khane bis ins einzelne ausgemalt. Sein Sohn wird auf Bitten des Erdenkaisers auf dieser Welt wiedergeboren, um sie von den Unholden zu befreien. Es ist Geser-Khan.

Aber neben dieser Gestalt existiert der gestaltlose, alte *tieṅgère* weiter, wie die oben erwähnten Zitate aus der Gesersage dartun. Er wird durch Weihrauchopfer verehrt, und man betet zu ihm. Hier ist eine alte Vorstellung mit in die Sage hineingenommen worden. Die Sage selbst ist nicht mongolischen Ursprungs, sondern gehört vielleicht in die Welt der Bon mit ihrer tibetischen Heimat. Sie wurde trotz der Ablehnung der Buddhisten mit vielen buddhistischen Zutaten verbrämt, und die Lamas spielen eine gewisse Rolle darin. Nun hat aber jedes Volk, das die Sage für sich beansprucht, auch die Tujen, sein Eigenes noch hineingedichtet und will die alten Volkssitten irgendwie darin begründet wissen. Wenn darum die Gestalt des Himmelskaisers zwar angenommen wird, so bleibt dennoch der alte *tieṅgère* im Bewußtsein des Volkes lebendig und hält auch seinen Einzug in die Gesersage, ja er bleibt dem Rang nach als die höchste Gottheit bestehen, einerlei, ob sich das harmonisch mit der andern Himmelsgestalt vereinigen läßt oder nicht. Die Einstellung des Volkes läßt sich am besten durch den bereits oben zitierten, hier noch ausführlicheren Passus wiedergeben, Vers 158 ff. : „Auf den hohen Berg steigend, verbrannte er großen Weihrauch, flehte den Himmel an (*tieṅgère*), flehte die zahllosen Geister an (*purġan*), flehte den *Šdeṅlatsien Saṅ* an, flehte den *Warintsien Saṅ* an, flehte den *Sēma Lortsien Saṅ* an." Also zuerst kommt der Himmel, und nach den andern Göttern erst die drei Himmelsherrscher. Klarer kann die Vorrangstellung des Himmels nicht ausgedrückt werden. Es zeigt sich aber auch deutlich, wie hier zwei Anschauungen noch unverschmolzen nebeneinander einhergehen, und wie wenig sich das Volk um innere Zusammenhänge Sorge macht, sondern an dem festhält, was es besitzt. Der *tieṅgère* ist dem Volke die wichtigste Gottheit, und es möchte sie nicht in der Sage missen. Der *Šdeṅlatsien Saṅ* hat im Brauchtum keine Bedeutung.

Die Stellung zum Berggeist und zum Erdgott. — Im Kapitel über das Obo, das Weihrauchopfer und an andern Stellen war von einer Dreiteilung der Gottheiten die Rede, nämlich in der Reihenfolge : Himmel, Berggeist und Erdgott, zahllose Götter. Dadurch, daß der Berggeist und Erdgott nicht unter den buddhistischen Begriff *purġan* eingereiht werden, legt sich ein vorbuddhisticheS Alter von selber nahe. Dazu hat der Berggeist Aufgaben, die man dem Himmel zuschreiben könnte. Wie ist das Verhältnis zu ihm ?

Die Tujen nennen den Berggeist *yiſula*. Ein tibetisches Äquivalent wäre das früher schon erwähnte Wort *ri-bo lha* (Berg-Geist). Der Gewährsmann, welcher selbst diesen Namen trug, übersetzte es jedoch mit dem chinesischen *Shan-shen pao* (Berg-Geist Schutz). (Über die Namensgebung vgl. oben : Die Vollendung des Wochenbettes.) Das führt aber auf eine mongolische Auflösung des Wortes. Und die findet sich nach W. A. UNKRIG in der Zusammensetzung : *ibel* (Schutz) und *ula* (Berg), vgl. KOVAL p. 282. Die Deutung entspricht der chinesischen Übersetzung. *Yiſula* wäre also sinngemäß mit „Schützer der Berge" wiederzugeben. Ohne die Herkunft des Namens zu entscheiden, läßt sich jedoch behaupten, daß der Kult des Berggeistes im Obofest seit alters eine mongolische Eigenart ist, die immer wieder in der Literatur berichtet wird. Auch bei den Tujen — wie bei den benachbarten Tanguten — stand das Obofest in hohem Rang ; vgl. Das Obo, Anthropos 47. 1952. pp. 63 ff.

Der Berggeist ist kein Schreckensgott, sondern ein milder, fürsorglicher Vater, der Herr der Tiere, dem Wohl und Wehe der Herden am Herzen liegt, der sich um Pflanzen und Bäume sorgt, der sich um die Vermehrung der Menschen kümmert. Er ist der Sachwalter des *ayil* (Dorfes, Stammes) und hütet dessen Waffen. Um ihn versammelt sich das Volk zu Spiel und Tanz, Gebet und Opfer. Obwohl sich also der Berggeist um das Wohlergehen des Volkes müht, wird er auffallenderweise nicht mit dem Schutz von Saat und Ernte in Verbindung gebracht. Im übrigen aber decken sich seine Aufgaben mit denen des Himmels, wenn er auch in erster Linie ein Naturgott ist, der seine Eigenart mit dem Herrn der Tiere und Wälder so mancher sibirischer Völker teilt.

Aber es ist doch ein Unterschied zwischen ihm und dem Himmel. Zunächst erhält der Himmel auch bei allen Opfern an den Berggeist den Vorrang, z. B. beim Obo-Opfer. Während der Berggeist im Obo, seiner Burg, einen festen Wohnsitz findet, also ortsgebunden ist, behält der Himmel seine örtliche Freiheit. Der Berggeist kann auch Schutzgeist der Menschen sein, die sich nach ihm benennen; er kann als Hilfsgeist in den Schamanen eingehen und in der Trance von ihm Besitz ergreifen. Das kommt für den Himmel überhaupt nicht in Frage. Die Leute wundern sich schon, wenn man sich nur danach erkundigt. Vom Berggeist gibt es Bilder und Fahnen; er kann einen Geisterspeer beseelen. Der Himmel ist gestaltlos, bildlos, keiner weiß, wie er aussieht. — Der Himmel ist auch dem Berggeist gegenüber von erhabener Einzigartigkeit.

Neben dem Berggeist hat die Erdgottheit im Obo ihren Sitz, und zwar in der Erdschicht. Ihr Name *ġlu* ist zweifellos das tibetische *klu*, Naga, Drache. Im Mongolischen findet sich dafür das Wort *lu*, welches auch in der Tujensprache viel im Gebrauch ist. Es entspricht dem chinesischen *lung* (Drache). Die Gebräuche mit der Erdgotturne weisen die Erdgottheit der Tujen mehr in den bonistischen Bereich des Naga-Kultes als in den mongolischen. Es ist ganz gut möglich, daß sich hier zwei Typen vermischt haben, bzw. der altmongolische vom späteren bonistisch-lamaistischen überlagert wurde. Nach Pallisen (a. a. O. p. 159 f.) übten die Altmongolen einen Kult der Erdgottheit, die wahrscheinlich weiblich zu denken ist. Dort trägt sie den Namen *itoga* oder, in vordervokalischer Lesart, *etügen* und wird als Schutzgottheit der Heimaterde aufgefaßt. Die Eigenschaften, welche dieser Gottheit beigelegt werden, stimmen mit denen des Berggeistes überein. Es ist auch zu vermuten, daß diese Gottheit mit den weiblichen Schamanen in Verbindung zu bringen ist, welche sich *udugan* (*udagan*, *idugan*) nennen. (Vgl. Koval. p. 386; Uno Harva: Rel. Vorstellungen, p. 450.) Wie die Zeremonien der Erdgotturne zeigen, hat diese Gottheit etwas mit Butter und Seide zu tun (Seidenwicklung, Butterbegießen), ebenso mit Getreide (Gerstenfüllung). Ähnliches trifft für die *etügen* zu, welche als weibliche Gottheit mit der Eigenschaft „fettgesichtig" und „seidengesichtig" bedacht wird. (Vgl. N. N. Poppe: Schaman. Handschriften, Bd. 1, 196/97, Hschr. XI; Angabe nach W. A. Unkrig.) Weitere Hinweise auf den Zusammenhang der Erdgottheit mit dem Ursprung des Ackerbaues und entsprechender Tujen-Mythe müssen hier erspart bleiben.

Einerlei nun woher die Tujen ihre Erdgottheit haben, sie bildet mit dem Himmel und Berggeist eine alte Dreiheit, welche sich die Welt aufgeteilt hat. Nach der allgemeinen Vorstellung der Tujen herrscht der Himmel über den Luftraum, die Wolken, Winde, Blitz, Sonne, Mond und Sterne. Der Berggeist verwaltet die Erdoberfläche: Tiere, Menschen, Vögel, Wälder, Weiden und Berge. Die Erdgottheit regiert über das Erdinnere: die Metalle, Gesteine, Schätze, die Schlangen und das Gewürm, sowie die Saat, die in der Erde schlummert. Diese Aufteilung schließt jedoch den Himmel nicht von den andern beiden Bereichen aus. Nach allem, was bisher gesagt wurde, bleibt er der Herr der Götter und Menschen. Wenn er hier als Mitverwalter der Weltschichten auftritt, so gibt er nur scheinbar seine Teilbereiche auf. Man könnte eher an eine Abspaltung und Verselbständigung gewisser Tätigkeiten des Himmels denken, wie P. W. SCHMIDT es für ähnliche Fälle bei andern asiatischen Völkern annimmt.

Das Wissen des Himmels

Nach den voraufgegangenen Erörterungen ergeben sich die weiteren Eigenschaften des Himmels von selbst. Unter diesen Eigenschaften tritt am deutlichsten das Wissen hervor. Über das Wissen gab der Gewährsmann folgende Auskunft (SCHRÖDER: Herbst-Dankopfer, a. a. O. p. 873): „Beim Weihrauchverbrennen sagt ihr: 'Himmel, du weißt es. Was weiß denn der Himmel?' — 'Der Himmel weiß alles, er kennt die Gesinnung meines Herzens, er weiß, daß ich ihn verehren will.'" — Dieser oft zitierte Spruch lautet wörtlich übersetzt: Himmel wissen; frei: der Himmel weiß; oder: der Himmel ist wissend. Das ist kein Bittgebet, sondern nur einfach eine reine Anerkennung dieser Eigenschaft des Himmels, und sie beinhaltet nach der gegebenen Erklärung ein Allwissen.

Für dieses Volksbewußtsein finden sich noch andere Ausdrücke. So lautet z. B. eine oft gebrauchte Beteuerungsformel für eine Aussage: „Der Himmel ist nicht hoch; der Himmel weiß es (*tieṅgêre undur guei*; *tieṅgêre mudiem*)." Der Sinn ist: Der Himmel ist zwar hoch; aber doch nicht so hoch, daß er es nicht wüßte. (Vgl. DMF 416, wo dieser Satz ebenfalls als eine „formule de serment" bezeichnet wird.) Ähnlich klingt eine andere, oft gebrauchte, Redewendung: *„tsimi mö gedzi yidza, tieṅgêre mudiem.* Habe (ich) dir Böses getan (ist dir Böses geschehen), so weiß es Himmel"; vgl. DMF 416. Damit ist besonders das Wissen über die innere Gesinnung betont.

Nimmt man nun noch allgemein hinzu, daß die ganze Himmelsverehrung in Opfer und Gebet unter der Voraussetzung geschieht, daß der Himmel auch um die menschlichen Nöte weiß, so läßt sich behaupten, daß im Volk das Bewußtsein vom Himmel als dem Wissenden schlechthin sehr lebendig ist.

Der Glaube an das Wissen hängt mit der Allgegenwart des Himmels zusammen. Sie läßt sich zwar nicht ausdrücklich feststellen, aber die Tujen haben doch eine Vorstellung davon, wenn sie sagen: „Der Himmel ist dort, wo man ihn hinstellt (*tieṅgêre andzi tędza, andzi-i*)." Das heißt dem Sprachgebrauch nach: Der Himmel ist überall. (Vgl. DMF 416, wo der gleiche Sinn erklärt wird.) Diese Redensart scheint offensichtlich von dem starken Eindruck bestimmt, welchen das allumspannende Firmament auf das unbefangene Volksgemüt macht, besonders in den Steppen und auf den Bergen am Kukunor. Soweit man auch wandert, ob bei Tag oder Nacht, immer dehnt sich der unendliche Himmel über dem Menschen. Er ist wirklich eine allumfassende Glocke, die sich die Tujen an einem Nagel im Universum befestigt denken.

Die Macht des Himmels

Der Himmel als Spender aller Wohltaten. — Wie es in den einzelnen Kapiteln immer wieder hervortritt, kommen alle Wohltaten vom Himmel. Er spendet Regen und Sonnenschein, verleiht der Saat Gedeihen, schützt Mensch und Tier vor Krankheit. Der Mensch anerkennt das im Opfer, besonders im Primitial- und Herbst-Dankopfer. Das Getreide, die Gerste, führt der Mensch letztlich auf den Himmel zurück. (Vgl. oben unter dem Primitialopfer, Ackerbaumythe, p. 222.) Auch die Kleidung verdankt der Mensch ihm. So heißt es zu Anfang der Gesersage: „Der Himmel spendete Kleider-Wohltat; vom Himmel fiel ein Stiefel herab (*tieňgēre dżoǧ nâňladzia*; *tieňgērdza perlöňgē bödzi rēdzia*.)" (Vers 6-7.) Daß auch andere Götter für die verschiedenen Nöte angerufen werden, beeinträchtigt nicht die Tatsache, daß der Himmel die Ursache auch dieser Wohltaten ist. Anderes wäre nur der Fall, wenn es Dinge gäbe, die unter Ausschluß des Himmels diesen Geistern zugeschrieben würden, was sich aber aus dem vorhandenen Material nicht beweisen läßt.

Die moralische Macht des Himmels. — Die moralische Macht des Himmels äußert sich dadurch, daß der Mensch sein Gewissen in Beziehung zum Himmel setzt und diesen als sanktionsberechtigt, bindend anerkennt. Für das, was wir Gewissen nennen würden, setzt der Tujen einfach das Wort Herz (*sgil*); *sgil* ist nicht das physische Herz, sondern die innere Gesinnung, Herz in übertragenem Sinn. So heißt es z. B. *sęn sgil* (gutes Herz); *tsini sgil diesēn ugua* (Du hast keine ehrliche Gesinnung); *tsini sgil ugua* (Du hast kein Gewissen). In diesen Fällen übersetzt der Tujen das Wort *sgil* mit dem chinesischen *leang-hsin* (Gewissen, lautere Gesinnung). (Vgl. auch DMF 348.) Wie nun die zwei Gebetsformeln, die oben erklärt wurden, dartun, weiß der Himmel um die innere Gesinnung, er kennt das Herz des Menschen: „Tat ich Dir Böses, so weiß es der Himmel", „Der Himmel ist nicht hoch, er weiß es". Da diese Sätze als Beteuerung oder Schwurformeln gebraucht werden, so ist damit nicht einfach eine Feststellung des himmlischen Wissens gemacht, sondern man setzt stillschweigend auch eine Sanktion durch den Himmel voraus, die auf diesem Wissen gründet. Das wird noch deutlicher dadurch, daß man dem Himmel Strafgewalt zuschreibt. Ein vielgebrauchtes Wort ist: „*tieňgēre dardzia* (der Himmel hat [sc. ihn] gestraft; d. h. Unglück gesandt)"; *dari-* heißt wörtlich: bändigen; es wird vorwiegend für das Bezwingen störrischer Pferde gebraucht. Ähnlich heißt es auch, wenn man einen übermütigen Menschen demütigt: „*tolǧuę dari-* (den Kopf niederzwingen)." (Vgl. DMF 45.) Das Volk legt gerne die Unglücksschläge, die einen Menschen treffen, als eine Demütigung und Strafe des Himmels aus.

Als bindende Macht zeigt sich der Himmel vor allem bei der Eheschließung. Nach L. SCHRAM (Mariage p. 71 u. 174) ist der eigentliche Akt der Eheschließung der Kotou, den die Brautleute im Hofe vor dem Himmel und den zahllosen Burchanen vollziehen. Der Himmel steht an erster Stelle. Schon aus der Feierlichkeit, welche die andern Zeremonien überragt, ergibt sich die Bedeutung des Aktes. Genau wie bei den Chinesen ist dieser Ritus vor dem Himmel (bei Chinesen ohne Burchane) rechtskräftig, und die Ehe gilt als geschlossen. Daß dem eine alte Vorstellung zugrunde liegt, zeigt sich in dem überlieferten Liede „Das Vogelpaar", das bei jeder Hochzeit gesungen wird. Darin wird geschildert, wie Hirte und Hirtin beim Weihrauchopfer sich als ein Paar betrachten. (Vgl. oben, p. 224, wo vom Weihrauchopfer die Rede ist.) Dann aber heißt es mit unmißverständlicher Eindeutigkeit : „Den großen Himmel verehren wir und sind ein Leben lang ein Paar (*šge tieṅgērni amudadzi, nigē nisēni dzawa dāṅlieya*)". Auch die Heirat mit dem Manibaum beim Fehlen eines Gatten gilt vor dem Himmel als rechtskräftig ; vgl. SCHRAM a. a. O. p. 127. Die von der Frau geborenen Kinder heißen auf chinesisch *t'ien sheng tzu* (Himmels-Kinder). Vor dieser Ehe wird dem Mädchen die Frauenfrisur zurechtgemacht ; das nennt man chinesisch *pao t'ien-t'ou* (die Himmelsfrisur anlegen). — Auch das Gegenteil trifft zu, daß ein Mädchen dem Himmel seine Jungfrauschaft gelobt und zum Zeichen dafür die Haare hängen läßt : *arin ʃsdzün tieṅgērdē ʃdzē bōlġadzia* (das reine Mädchen läßt dem Himmel die Haare lang hängen). — Im übrigen dürfte bei den Tujen die altmongolische Vorstellung von der Auserwählung der Mongolen durch Gott und dessen Herrschaftsauftrag noch nachwirken.

Himmel und Schöpfung. — Wenn die Tujen auch alle Wohltaten des Lebens dem Himmel zuschreiben, so heißt das noch nicht, daß sie auch die Herkunft der Welt von ihm ableiten. Hierüber machen sie sich keine Gedanken : „Auf die Frage, ob der Himmel auch die Erde und die Menschen erschaffen habe, woher sie kämen, gab der Alte keine klare Antwort : 'Wer weiß das ? Wer frägt danach ? Darüber sagt keiner etwas'." (SCHRÖDER : Herbst-Dankopfer, a. a. O. p. 873.)

Der Gesersage zufolge war schon gleich von Anfang an eine Welt mit Lebewesen vorhanden. Auf dieser Welt lebte der „aus sich seiende Lama" (*arāṅ sündē lama* = P'an-ku). Dieser ist nicht etwa Gott ; denn über ihm existierte ja schon der Himmel, welcher in einem Stiefel den Urkaiser herunterwarf, der von diesem Lama großgezogen wurde. Es wird dann geschildert, wie die Erde sich bevölkert. Schließlich existieren noch Urwesen (Urtiere), von denen auch nicht gesagt wird, woher sie kommen. Hier gehen buddhistische, lamaistische und alte Volksvorstellungen durcheinander und nebeneinander. Aber nirgends ist von einer Schöpfung die Rede, nur der Urkaiser stammt vom Himmel.

Dasselbe findet sich auch in der Ackerbaumythe. Diese behandelt die Ausstattung der Erde durch einen buddhistisch aufgefaßten Demiurgen. Im Mittelpunkt steht dabei die Schaffung der Nahrungsgrundlage durch die Hervorbringung der Gerste aus der Zaubervase und die Einführung des Ackerbaus.

Auch dieser Demiurg kommt in drei Stufen vom Himmel herab. Aber von einer Welt- und Menschenschöpfung ist keine Rede, nur von einer Herrichtung der Welt zu einem bewohnbaren Lebensraum. Die Mythe beginnt: „In der alten Tage Vorzeit, als der Menschen Geschlecht hervorgebracht war, gab es weder Sonne noch Mond; und der Menschen Geschlecht war in Finsternis. Es gab keine Möglichkeit zu leben.“ Von wo die Menschen kamen, bleibt ungelöst. Es heißt nur *sëmtsien kuni darladzia* (die Gesamtheit der Menschen war hervorgebracht). Man darf aber annehmen, daß dafür auch der Himmel in Frage kommt; denn der Kulturheros (der die Erde ausstattet) stammt ebenfalls vom Himmel, so wie in der Gesersage der Urkaiser der Menschen, und später Geser selbst.

Noch weniger ist von einer Schöpfertätigkeit des Himmels gegenüber dem Einzelmenschen festzustellen. Zwar lautet ein geläufiger Tujenspruch: *sunięძzēne tieṅgēre xuradzia*, der Himmel hat die Seele genommen (DMF 361); damit ist aber nur die Herrschaft des Himmels über Leben und Tod zum Ausdruck gebracht. Von einer Schöpfung der Seele ist keine Rede. Eine ähnliche Redensart kennen auch die Chinesen: *t'ien shou-la t'a-ti ling-hun.*

Himmel und Schicksal. — Bei der alten mongolischen Bedeutung des Schicksals oder Glückes, die ihre stärkste Ausprägung im Sülde-Kult erfahren hat, liegt die Frage nahe, ob Ähnliches auch bei den Tujen zu finden ist, etwa so, daß es ein über dem Himmel stehendes Schicksal gäbe. — Die Tujen kennen für „Schicksal“ drei Ausdrücke: *dzieyan, šdiemdžēl, kimori.*

dzieyan wird vorwiegend im Sinne von günstigen Lebensverhältnissen gebraucht, z. B. wenn man sagt: „Das Mädchen hat ein günstiges Geschick erfahren“, und damit meint: es hat in eine gute, reiche Familie hineingeheiratet. Das Tujenwort entspricht dem mongolischen *jayagan*, hat aber nicht dessen Wesensinhalt. Die Bedeutung scheint vielmehr von dem ursprünglichen *jayagan* auf den Tujenausdruck *šdiemdzēl* übergegangen zu sein.

šdiemdzēl findet sich nun eigenartigerweise nicht so sehr in der Umgangssprache als vielmehr in Liedern. So schließen die Tujen-Gesänge sehr gerne mit dem Vers: *moṅgol kuni lōṅšda* (oder: *kimori*) *darlagu, šdiemdžēlgē rēdziǧlaya* (um das Luftpferd der Mongolen zu errichten, laßt [uns] ein Glücksfundament legen [= bauen]). Diese Vorstellung schließt sich an das Bild der Mittelburg an. Das Luftpferd gründet in der Mittelburg. Demnach entspräche das *šdiemdžēl* der Grundlage für das Schicksal, welches im Luftpferd versinnbildet ist. Hier vermischen sich offenbar alte Vorstellungen mit jüngeren buddhistischen, wodurch im Anschluß an die *Hayagriva*-Gestalt Schicksal und Pferd zusammengebracht sind. Sprachlich läßt sich das Wort *šdiemdžēl* nicht eindeutig fassen. Die zweite Silbe *..džēl* ist aber zweifelsohne dem mongolischen *dsol* (*dzol*) gleichzusetzen. Nach Koval. (2386) bedeutet es: Glück, Heil. Koval. bringt dafür das tibetische Äquivalent *stes*. Wenn man beachtet, daß die Tujen durchweg vor einem *e* in tibetischen Lehnwörtern ein *i* einschieben, dann dürfte die erste Silbe *šdie*(*m*) dieses tibetische *stes* sein, dessen Schluß-*s* stumm ist. Das *m* wäre im Angleich an den folgenden Dental dazwischengeschoben. Dem Sinne nach übersetzen die Tujen *šdiemdžēl* mit dem chinesischen *yün-ch'i* oder *t'ien-ming*. Aber auch das *kimori* geben sie in gleicher Weise wieder. Schon damit ist ausgesprochen, daß das Schicksal unter der Macht des Himmels steht, was auch Uno Harva für die Altaier und Mongolen hervorhebt (Vorstellungen, p. 144/45). Diese altaisch-mongolischen Vorstellungen lassen sich nämlich zwanglos mit dem *kimori* und *šdiemdžil* der Tujen in Verbindung bringen. Nach Uno Harva handelt es sich nämlich bei dem Glücksgaranten um den Schutzgeist des Menschen, *zajači* genannt, in Form eines Doppelgängers: „Wenn der Mensch in seinem Leben reich ist, ist auch *zajači* gut gekleidet, reitet auf einem Roß und ist fröhlich" ... „Wenn der Mensch stirbt, entfernt sich *zajači* in den Himmel, wo er in Gesellschaft der Götter lebt" (a. a. O. p. 276 f.). Das lamaistische Luftpferd der Tujen trägt ebenfalls auf seinem Rücken den Glücksgaranten, das Wunschkleinod, kraft dessen der Mensch alles erlangt, was ihm wünschenswert erscheint, also das Glück. Es ist fast von der Wirkung eines Amulettes. Wenn nun nach Uno Harva der Glücks-Schutzherr mehr auf den Einzelmenschen hingeordnet erscheint, so ist er beim *sülde* der Mongolen auf das ganze Volk ausgerichtet, und zwar durch den Khan; die geschichtliche Entwicklung hat mittlerweile unter den Chinggisiden neun Glücks-*Tengri* daraus gemacht. P. W. Schmidt kennzeichnet im Anschluß an Banzarov das *sülde* folgendermaßen (UdG. X, p. 78): „Der Himmel lenkt die Welt wie der Khan und besitzt sein *sülde* ... Der *sülde* des Khans ist ein Abglanz des *sülde* des Himmels ... Die neun *sülde-tengri* sind ihrem Charakter nach immer dazu da, um zu beschützen. Sie werden dargestellt in kriegerischer Haltung, als wenn ihnen ein Kampf mit jemand bevorstünde, in der Art von Reitern ..." usw. Auch hier ist es der reitende Glücksgott. Es scheint, daß bei den Tujenliedern noch ferne Erinnerungen an diese Zeiten nachklingen: vom Schicksal der Mongolen, das auf dem Glück gründet; oder vom *sülde* des Khans, das unsichtbar seine Untertanen schützt (UdG. a. a. O.). — Wie die Zusammenhänge auch sein mögen, weder nach Uno Harva, noch nach Banzarov-Schmidt, noch in der Vorstellung der Tujen selber gibt es ein Glück oder Schicksal, welches sich dem Walten des Himmels entzöge.

Zusammenfassung. — Alles, was bisher vom Himmel gesagt wurde, beweist ihn als eine für sich bestehende, unabhängige Gottheit, scharf von allen andern Göttern geschieden, sie beherrschend und die ganze Welt regierend. Sein Name ist „Himmel", nicht im physischen, sondern im persönlichen Sinne. Alles Pantheistische, Animistische und jeder Mana-Begriff bleibt ihm fern. Zwar ist er kein Eingott im strengen Sinne, aber ein echter Hochgott, eine überragende einmalige Erscheinung unter allen andern Gottheiten. Wegen dieser Einzigartigkeit läßt sich nun in der richtigen Deutung das Wort A. Tafels über die Tujen wiederholen: „Viele sagen, sie hätten nur einen einzigen Gott, an den sie glaubten."

2. Der Schamanismus

Konnte sich die Erörterung des Hochgottglaubens auf das Gebiet der Tujen selbst und die entsprechenden Quellen beschränken, so ist das beim Schamanismus nicht möglich, weshalb eine ausführliche Darstellung nicht mehr zu dieser Arbeit gehört. Sie ist einer eigenen Studie vorbehalten. Hier kann nur skizzenhaft der Grundriß dazu gezeichnet werden, der aber nur eine Theorie darstellt, weil an dieser Stelle auf die ausführlichen Beweise verzichtet werden muß. Die Frage lautet: Welcher Art ist der Tujen-Schamanismus, und wo läßt er sich religionsgeschichtlich einordnen? — Bei den Tujen finden sich drei Arten: der *bö*-Schamanismus (Trommelschamanen), der Gurtumschamanismus (Kriegerschamanen), der Idolschamanismus (mit dem Speer-Wahrsager).

a) Die bö oder Trommelschamanen

Kennzeichnung

Der Name: Der landläufige Tujenname *bö* entspricht dem schriftmongolischen *büge*. Koval. (1242) bringt dazu das chinesische Äquivalent *wu-jen*, die mandschurische *saman*, die tatarische *bugu* und die tibetische *lha-pa*. Der russische Ausdruck bedeutet: Schamane, Zauberer; im Französischen übersetzt er: chaman, enchanteur. Sowohl das mongolische *büge* als auch alle andern angeführten Übersetzungen besagen aber nichts Einheitliches und lassen sich auf die verschiedenen Arten von Schamanen, Exorzisten, ja sogar Zauberer anwenden.

Die Chinesen am Orte und die Tujen übersetzen das *bö* mit *fashih*, oder etwas verächtlich mit *shih-kung*. Die *fa-shih* selbst nennen sich nur mit diesem eigenen Namen. Im Süden Kansus ist Mitteilungen zufolge (P. P. Eichinger, Bockwinkel) noch der Name *wu-shih* im Gebrauch. Wichtig ist, daß alle diese Bezeichnungen niemals für den Gurtum zulässig sind. Die *fa-shih* sind eine eigene, klar abzugrenzende Gruppe. (Auf die Namenserklärungen einzugehen, verbietet hier der Raum.)

Kleidung und Ausrüstung. — Die *fa-shih* tragen eine alte Frauentracht, ohne Ärmel, meist mit Drachenbildern gemustert. Normalerweise haben sie keine Kopfbedeckung, sondern ihre Haare sind nach einer alten chinesischen Frauenmode aufgesteckt, falls sie nicht eine entsprechende Perücke mit Haarknoten, Haarschale und Haarnadel tragen. Diese sind aber nicht immer vorhanden. Bei besonderen Anlässen legen sie jedoch die bekannte fünfteilige buddhistische Krone an, *p'ai-tzu* genannt.

Ihre unbedingte Ausrüstung besteht in der Reifentrommel, der Hanfpeitsche und einem dreizackigen breiten Dolch. Dazu kommen noch andere Gegenstände, je nach ihren Funktionen.

Götter. — Ihre Hauptgottheit ist die große Mutter (*ta niang-niang*), auch Mutter der neun Himmel genannt (*chiu t'ien nai-nai*). Dazu verehren sie noch den schwarzen Tiger und, je nach den Gegenden, verschiedene Lokalgeister. Diese Götter stammen vorwiegend aus dem taoistischen Pantheon.

Tätigkeit. — Ihre Hauptaufgabe ist der Wetterbann, das Saat- und Erntefest sowie Krankenheilen.

Eigenart. — Die *bŏ* oder *fa-shih* unterscheiden sich von den andern Schamanen dadurch, daß sie keine Trance haben. Wenn man die Leute danach fragt, so lautet die stets gleiche Antwort: „*fa-shih pu fa shen* (die Fashih kommen nicht in Ekstase)." Das stimmt nun nicht ganz. Am Schlusse der Saat- oder Erntefeier versucht nämlich einer von ihnen eine Nachahmung der Trance und verwundet sich mit dem Messer. Das heißt man dann: „*fa ta-shen* (eine große Trance hervorbringen)." Aber es ist überhaupt keine Trance, höchstens ein andeutungsweises Relikt davon; ich konnte das öfters beobachten. So haben die Leute im Grunde genommen doch recht, wenn sie ihnen keine Ekstase zubilligen. — Die Haupteigenart aber faßt das Volk in dem Spruch zusammen: „*fa-shih ch'uei ku, t'iao shen* (die Fashih schlagen die Trommel und führen Geistertänze auf)." Trommel und Tanz ist das Hervorstechendste. Sie tanzen immer in Gruppen vor dem Bild der großen Mutter, um diese zu ergötzen, oder auch vor dem Opferschwein. Das sind keine schamanistischen Einzeltänze, um eine Trance zu erwirken, sondern kultische Gruppentänze nach bestimmtem Ritual. Man kann sie also als Trommel- oder Tanzschamanen bezeichnen, obwohl eigentlich Schamanistisches kaum noch vorhanden ist.

Einordnung

Verhältnis zum neueren sibirischen Schamanismus. — Mit dem sibirischen Schamanismus liegen wenig Ähnlichkeiten vor. Man könnte noch die Trommel als die wichtigste Fortführung aus dem sibirischen Schamanismus ansehen. Größer ist die Verwandtschaft mit dem tungusischen und mongolisch-mandschurischen Schamanismus. Die Trommel hat fast genau dieselbe Ausführung und dieselben Anhängsel wie z. B. bei den Mongolen des Küriе-Banners. (Vgl. HEISSIG: Schamanen. Folklore Studies 3. 1944. p. 72, Abb. 1-7; ebenso SHIROKOGOROV: Psychomental Complex, p. 297 f.) Am wenigsten scheint die Abwesenheit der Trance zum sibirischen Schamanismus zu passen.

Die Beziehung zu China. — Zunächst ist die Verbreitung zu beachten. Nach persönlichen Feststellungen und verschiedenen Berichten von Chinesen und Missionaren ist der Typ des Fashih über ganz Kansu, Shansi, bis hinein nach den Küstenprovinzen Hopeh und Shantung verbreitet. Im Amdogebiet findet er sich überall, wo chinesische Siedlungen sind, besonders in der Nähe von Sining und Kueiteh (am Gelben Fluß). Er paßt seiner Art nach auch gut zu einem Ackerbauvolk, eben durch die Betonung der Erntezeremonien und des weiblichen Erscheinungsbildes.

Fast alle Herkunftsberichte, die ich sammeln konnte, bezeugen die Abkunft der Fashih von einer Frau, einer Urschamanin. Diese wurde vom *T'ai-shang lao-chün* (ein Titel Lao-tzu's) durch einen Zauberspruch aus einem weiblichen Skelett zum Leben erweckt und erhielt von ihm ihre schamanistischen Kräfte. In Süd-Hopeh sind die Fashih heute noch vorwiegend Frauen. — Ferner werden die Fashih immer in Beziehung zu Toten- und Ahnengeistern gebracht, was ebenfalls der chinesischen Mentalität entspricht.

Die Entstehungssagen und die Gottheiten weisen auch auf einen engen Zusammenhang mit dem Wuismus, bzw. Taoismus hin. (Vgl. De Groot, Religious System, Vol. VI, P. II, 1187 ff.) Die Göttersänfte mit der *niang-niang* ist fast die gleiche wie die dort abgebildete. Die Taoisten, geschworene Gegner der Fashih, behaupten, diese hätten sich als eine falsche Sekte von ihnen abgesplittert. Während die Taoisten eine offizielle und angesehene Religion vertraten, führten die Fashih als Träger der *shen-chiao* (Geister-Religion) bis in die jüngste Zeit ein verachtetes Dasein.

Die Stellung in Ch'inghai. — Offenbar kam dieser chinesische Schamanismus mit den chinesischen Siedlern auch nach Amdo. Er hat dort verschiedene Elemente in sich aufgenommen, seinen ursprünglichen schamanistischen Charakter verwässert und den kultischen Gruppentanz gepflegt. Da von den Bon her der Wetterbann dort sehr in Übung war, hat er auch diesen übernommen, was seiner Art ja nahelag. Wahrscheinlich sind die wetterbeschwörenden Bon in ihnen aufgegangen.

Die Tujen haben ihren mongolischen Schamanismus ebenfalls in diesen Fashih-Schamanismus einfließen lassen und auf diesen den ursprünglichen Namen *bō* übertragen. Ein Tujen-*bō* meinte einmal: „Wir haben mit den mongolischen Schamanen eine Wurzel." Vom Lamaismus ist dieser Schamanismus ferngeblieben, ebenso von den Gurtum; zwischen ihm und diesen besteht vielmehr eine gewisse Rivalität.

Die Frage der *bō* oder *fa-shih* verlangt eine weitgehende Darstellung des chinesischen Schamanismus überhaupt, welche bereits begonnen ist.

b) Die Gurtum oder Kriegerschamanen

Kennzeichnung

Erscheinungsbild. — Bei den Tujen trägt der Gurtum einen roten Mantel, der mit einem Tuchgürtel zusammengehalten wird, einen Schulterkragen, einen Brustspiegel, ein lamaistisches Amulett oder ein Hada (Zeremonientuch) im Brustbeutel, ein Kopftuch, das die Augen verhüllt, einen Schellenkranz um die Stirne und darüber die fünfteilige lamaistische Krone. Seine wichtigste Ausrüstung ist das Schwert, ohne das er überhaupt nicht schamanisiert, so daß man den Tujen-Gurtum eigentlich „Schwertschamane" nennen müßte. Er gebraucht aber auch andere Waffen, wie den Geisterspeer und das Messer. Bei größeren Zeremonien arbeitet er auch mit Sieb, Worfelwanne und fünf Papiermännchen, die im Chinesischen *wu-tao shen* heißen, was man mit „Fünf-Richtungs-Geister" übersetzen könnte.

Der ganze Typ des Gurtum ist der eines Kriegers, welcher im Dämonenkampf das Unheil bannt. Neben diesem volkstümlichen Erscheinungsbild, das ziemlich vollkommen ist, finden sich auch noch einfache, entartete Typen, die sogar über einem modernen europäischen Anzug nur noch die allernotwendigste Ausrüstung tragen, etwa das Kopftuch, den Brustspiegel und das Schwert. Bei feierlichen Schwertkämpfen jedoch treten sie wieder in voller Tracht auf.

Die vornehmste Form des Gurtum ist zweifellos der lamaistische Tempelschamane. Er tritt in prächtigem Waffenrock auf, mit Pfeil und Bogen und

Geisterspeer. Auf dem Rücken trägt er kleine Fähnchen, wie der ehemalige chinesische Feldherr, und erweist sich dadurch als Führer einer Armee, deren Teile durch eben diese Fähnchen dargestellt werden. Wenn man diese Gurtum — z. B. in Kumbum oder Kuo-mang-szu — sieht, denkt man unwillkürlich an die traditionellen chinesischen Theaterhelden. Andererseits erinnern sie in ihrer sonstigen Ausrüstung durchaus an die lamaistischen Kriegsgötter, welche als Schutzherren der Lehre gelten. Zwar lassen sie im einzelnen auch Spielarten zu, aber im großen und ganzen bleibt der Typ dieser Tempelschamanen gleich, und sie werden ganz allgemein wie die Volks-Gurtum mit dem gleichen Namen bezeichnet.

Das Schriftchinesische führt außerdem noch den Namen *hu-fa*, was eine Übersetzung von *c'os skyoṅ* oder *Dharmapala* ist. Auch J. F. ROCK hebt deren Ähnlichkeit mit einem Heerführer hervor: „The Dharmapāla are demon-generals who execute the will of the tutelaries, or demon-kings. They are hideous and fierce-looking and each commands a horde of demons" (Na-khi Kingdom, I, p. 210, note 26).

Der Schamanencharakter. Das Wort „Gurtum", im Tujen *sgurdien*, im Chinesischen *ku-erh-tien* oder *ku-wai-tien*, stammt aus der tibetisch-lamaistischen Terminologie. Es kommt vom Worte *sku-rten* und nicht, wie F. LESSING meint, von *skur-bltams*, Körperschlenkerer (F. LESSING: Mongolen, p.143). Nach CH. DAS (536) bedeutet *rten* etwas, was stützt, trägt oder etwas enthält; *sku-rten* besagt nach ihm soviel wie: der Träger oder das Behältnis einer Person selbst, ein Götter- oder Buddhabild. Auf p. 89 führt er *sku-rten* als eine Abkürzung der drei Aspekte *sku, gsuṅ, t'ugs-rten* an. Nach p. 91 sind *sku-gsuṅ-t'ugs* der Leib, die Rede und das Denken, also die drei Bereiche des kosmenschlichen Handelns oder Leidens: Tat, Wort, Gedanke. Über die kosmisch-mythologische Zuordnung dieser Aspekte zu den Weltengegenden und den fünf *c'os skyoṅ* vgl. weiter unten. Der Ausdruck *sku-rten* besagt also, daß der Gurtum das Behältnis einer Gottheit ist, die in ihm handelt, redet und denkt. Das ist aber nichts anderes als ein ausgesprochener Besessenheits-Schamanismus, auf eine einfache buddhistische Formel gebracht. Der Gurtum stellt eine Gottheit dar.

Ob man den Gurtum im „klassischen" Sinn als einen Schamanen ansprechen darf, ist eine Frage, die erst mit der endgültigen Klärung des Schamanen-Begriffes überhaupt beantwortet werden kann. Man hat sich bei der Bestimmung des Schamanismus bisher zu stark mit dessen sibirischer Form befaßt und besonders den Seelenflug ins Jenseits als ein „klassisches" Kennzeichen hervorgehoben, vor allem beim „Vogeltyp" des Schamanen [9]. Hier ist nicht der Ort, näher auf diese Frage einzugehen, die einer späteren

---

[9] Die einseitige Bevorzugung des sibirischen Schamanismus findet sich leider auch in dem hervorragenden Werke von MIRCEA ELIADE: Le Chamanisme; darin werden zwar Vergleiche mit andern Erdteilen angestellt und auch die „südlichen" und buddhistischen Einflüsse berücksichtigt; sie werden jedoch nur als zweitrangig und unwesentlich dargetan; vor allem aber ist die so eigenartige Ausprägung des lamaistischen Schamanismus in der Gestalt des Gurtum vollständig übergangen.

(a)

Behandlung vorbehalten ist. Es sei aber doch schon vorweggenommen, daß der Gurtum ein echter Schamane ist, von gleichem schamanistischem Rang wie der sibirische. Wer Gelegenheit hatte, einen Gurtum zu beobachten, wird ihn nicht einfach für einen Besessenen halten. Der Gurtum ist ebenfalls an die rituellen Forderungen und Formen gebunden wie etwa sein sibirischer Genosse: Berufung (Vision), Schutzgeist, Prüfung, Tracht und Ausrüstung, Ekstase usw. Zudem deutet vieles darauf hin, daß er früher auch den Seelenflug kannte.

Der religiöse Charakter. — Was bisher von der Natur und Tätigkeit des Gurtum gesagt wurde, zeigt, daß sie auf einer passiven, empfangenden Grundhaltung beruhen, einer Grundhaltung, die dem Kriegerschamanen zu widersprechen scheint. Aber das Abhängigkeitsverhältnis, im Bereiche der „göttlichen" Besessenheit, gegenüber dem Besitzergeist ist eindeutig. Es fehlt die aktive Zwingbarkeit, die Eigenmächtigkeit, wie sie das Wesenselement der Magie darstellt. Die Grundlage ist religiös, nicht magisch.

Der Gurtum kann von sich aus nichts zu seiner Berufung tun. Sie kommt ungewollt, mitunter wider Willen, über ihn. Er wird eines Tages visionär vom Geiste erfaßt, in Ekstase versetzt und erkennt im Gesichte seinen zukünftigen Besitzer. Dieses Erwähltwerden wird am auffälligsten anerkannt bei der Suche der Klöster nach einem Schamanen. Wenn auch die einzelnen Klöster darauf bedacht sind, einen Gurtum zu besitzen, so kann doch kein Kloster einen seiner Insassen dazu bestimmen oder heranschulen, obwohl das bei dem tantristischen Lamaismus zu erwarten wäre. Sie bleiben jahrelang ohne den erwünschten schamanistischen Wahrsager, bis eines Tages jemand gefunden wird, der von einer Gottheit erwählt wurde, ihr Behältnis zu sein. Die Berufung ist ein freies Geschenk, das nicht vererbt wird. Vom Kloster Kumbum ist bekannt, daß es lange Zeit zur Strafe auf einen Gurtum, in dem sich der Orakelgott gegenwärtigsetzte, verzichten mußte.

Alles, was der Gurtum vollbringt, tut er in der Kraft seines Besitzergeistes, ähnlich wie ein Instrument, und nicht auf Grund bestimmter Handlungen, Gesten oder Formeln. Das Herbeiführen der Ekstase ist kein Herabzwingen des Geistes, sondern eine durch die Berufung übertragene zeremonielle Gewalt, die den Geist nicht seiner Freiheit beraubt. Der Schamane erhält erst von seinem Schutzherrn selbst diese Vollmacht; und zwar unter bestimmten Voraussetzungen, wie Enthaltsamkeit, Anlegen der Tracht, Einladungsgebet. Dieses Gebet ist, wie sein Name besagt, keine Zauberformel, sondern ein Lobpreis und eine Bitte; es wirkt nicht aus sich, ebensowenig wie das Anlegen der Ausrüstung allein schon die Gottheit herabziehen würde.

Auch das Bezwingen der Dämonen im Geisterkampf der Trance, das Wahrsagen, Heilen usw. geschieht durch den Geist im Schamanen; er ist eigentlich der Krieger, der Wahrsager, der Heiler. Seine Gegenwart ist wesentlich. Darum fällt das Volk auch vor dem Gurtum nieder und verehrt ihn wie einen Gott. Schließlich hat auch der Schamane selbst seinem Schutzgeist gegenüber die Pflicht der Verehrung; er muß ihm Weihrauch verbrennen, Opfer darbringen, und er betet zu ihm. — Dieser religiöse Charakter des Gurtum schließt jedoch keineswegs alle Magie aus. Wegen seiner besonderen Stellung liegt es vielmehr nahe, daß er auch sonstige Zauberpraktiken übt; aber dann nicht in seiner Eigenschaft als Schamane, sondern als ein Mensch, dem man besonders vertraut, da er mit der Geisterwelt in Verbindung steht; vgl. oben p. 215.

Einordnung

Der heutige chinesische Schamanismus in der Gestalt der Fashih, Wushih oder Shihkung und auch der frühere Wuismus hat keine unmittelbare Verbindung zum Gurtum. Die chinesischen Schamanen sind weiblich orientiert, auf den Ackerbau eingestellt und vererben ihr Amt innerhalb der Sippe; sie haben den Tanz und die Trommel, die Trance ist verkümmert, und die Riten sind taoistisch überwuchert. Das alles trifft nicht auf den Gurtum zu. Er ist der Typ des männlichen Kriegers, kennt keine Trommel, sondern Waffen, und keinen Tanz, sondern Kampf. Er kann sein Amt nicht vererben, sondern erhält es durch Einzelberufung. Auf eine gewisse Gegnerschaft zwischen ihm und den Fashih wurde schon hingewiesen.

Der jetzige sibirische Schamane zeigt ebenfalls ein anderes Erscheinungsbild. Auch er kennt die Trommel und übt meist eine Art Tanz. Das Schamanenkleid hat nicht den einheitlichen Typ wie das des Gurtums, und ist mit allerlei Dingen, Eisen, Federn, Figuren usw. behangen. In der Ekstase ahmt er den Himmelsaufstieg oder die Seelenreise nach, die ich beim Gurtum nicht feststellen konnte, wenn auch LESSING (Mongolen, p. 148) eine solche andeutet. Ferner besteht zwischen dieser Art Schamanen, die im Mongolischen *bö* (*böge*) und im Tujen *bō* heißen, und dem Gurtum ein bewußter Gegensatz, den auch LESSING a. a. O. hervorhebt. Auch W. HEISSIG hat die Verschiedenheit dieser beiden Gruppen bei den Ostmongolen angetroffen; vgl. HEISSIG: Schamanen, p. 40. Dort werden die Gurtum auch „Lajing" genannt. Genau wie die Tujen unterscheiden auch die Chinesen zwischen dem *bō* (Fāshih) und dem Gurtum (*fa-la-tzu* oder *ku-êrh-tien*).

Die Zugehörigkeit des Gurtum zum Lamaismus steht also in seiner jetzigen Gestalt außer Zweifel. Zunächst fällt sein Verbreitungsgebiet mit dem des Lamaismus zusammen. Man findet den Gurtum in Tibet, Amdo und der Mongolei. Ihn als spezifisch mongolisch zu bezeichnen, wie das mitunter in der Redewendung „der mongolische Gurtum" geschieht, ist irreführend. Er wurde zwar vorwiegend von Reisenden im mongolischen Gebiet beschrieben, aber eingehende Studien über ihn standen bisher noch aus. Für den Gurtum gibt es keinen ursprünglich mongolischen Namen, und der allgemeine Terminus *bō* (*böge, bügü*) für Schamane ist nicht auf ihn anwendbar. Alle Namen sind tibetisch.

Welche Stellung aber nimmt der Gurtum im Lamaismus ein? Seine Hauptaufgabe scheint sich in der Darstellung der Schutzgötter zu erschöpfen, die einen besonderen Vorstellungsbereich bilden. Schon bei Erklärung des Namens „Gurtum" wurde auf die drei Aspekte hingewiesen, die unter dem Worte *sku* zusammengefaßt werden. Die lamaistischen Schutzgottheiten tragen nun auch den Sammelnamen „die fünf Körper", neben dem andern Namen „die fünf Könige" (mongolisch: *tabun xağan*) oder „die Schützer der

Lehre" (tibetisch: *c'os skyoṅ*). R. **Bleichsteiner** hat in seinem Artikel „Srog-bdag, der Herr des Lebens" (Archiv für Völkerkunde [Wien] 5. 1950. pp. 104-138) die Beziehungen zwischen den drei Aspekten, den Himmelsrichtungen und Weltenhütern, die ja mit den fünf Schutzherren zusammenfallen, aufgezeigt. Hier sind offenbar Elemente verschiedener Herkunft im spekulativen Schmelztiegel des Buddhismus unter der beliebten Parallelisierung von Mikrokosmos und Makrokosmos vereinigt worden. Die Gegenwärtigsetzung dieser Gestalten und die kultische Auswertung geschieht durch den Gurtum oder, wie er als Darsteller der Schutzgottheiten auch heißt, den *sruṅ-ba* (*ma*). Beim volkstümlichen Gurtum tritt diese Beziehung ebenfalls zutage durch die Verwendung der in Papier geschnittenen *wu-tao-shen* in verschiedenen Farben, wovon vorhin die Rede war. Es scheint aber, daß diese Beziehung mehr äußerlich ist und dem eigentlichen Tempel-Gurtum zukommt, wogegen der Volksgurtum stärker mit dem Berggeist und Obo verbunden ist.

Der Fremdcharakter des Gurtum im Lamaismus. — Wenn auch die heutige Gestalt des Gurtum, wie eben betont wurde, seinem Erscheinungsbild, seinem Namen und seinem Vorstellungsbereich nach zum Lamaismus gehört, so ist diese Zugehörigkeit doch nicht so eng, wie es scheint.

Zunächst weist die schamanistische Grundlage des Gurtum aus dem Lamaismus hinaus. Wohl hat der tantristische Lamaismus seine besonderen Voraussetzungen für das Verlebendigen und Darstellen von Gottheiten; vgl. dazu **Glasenapp** in ZDMG 90. 1936. p. 552 (zitiert nach **Hoffmann**: Quellen, p. 206) und H. **Findeisen**: Eine Erscheinung Yamantakas, p. 2 f. Auch die Beseelung der Götteridole liegt in dieser Richtung. Aber diese Voraussetzungen sind für das Schamane-Sein des Gurtum nicht maßgebend. Der religiöse Charakter des Gurtum entzieht sich diesen magisch betonten Riten. Seine Berufung, seine Kraft, sind vom Lamaismus unabhängig. Der Schamane ist Laie. Dasselbe bestätigt W. **Heissig** (a. a. O. p. 40): „Der Layičing gehört jedoch zu keiner geistlichen Gemeinschaft, sondern ist Laie." Erst wenn er Schamane geworden ist, erhält er im Kloster seine Bestätigung und eine lamaistische Belehrung. Die im ersten Teil geschilderten Bräuche um den Gurtum und die Hilflosigkeit der Klöster bei der Suche nach einem Tempelschamanen erhellen diese Tatsache zur Genüge. Das schließt natürlich nicht aus, daß im Einzelfall eine Schamanenberufung auf einen Lama treffen kann. Doch ist das nicht die Regel, wie die große Zahl der Volksgurtum außerhalb der Klöster beweist, wenigstens im Kukunorgebiet.

Ferner scheinen die im Gurtum dargestellten Schutzgötter nicht im Lamaismus beheimatet zu sein; beim Volksgurtum mit seiner Verbindung zum volkstümlichen Berggeist ist das von vorneherein zu erwarten, aber auch nicht minder bei den *c'os-skyoṅ*; denn wo ist beim Lamaismus die Grenze zwischen Originellem und Entlehntem zu ziehen? **Bleichsteiner** schreibt (a. a. O. p. 111): „Die Beziehungen *Pekars* und der fünf Könige überhaupt sind so mannigfaltig und verwickelt, daß eine Entwirrung ungeheuer schwierig erscheint." Aber das eine steht wohl fest: zwei von diesen Königen, *Pekar* und *dGra-lha*, stammen aus vorbuddhistischem Bereich.

Schon der Name *Pekar*, des Besitzergeistes jenes berühmten Staatsorakels von *gNas-c'uṅ*, findet in seinen vielen Formen keine hinreichende lamaistische Erklärung. Mag auch neuerdings Tucci die Ansicht Grünwedels bestätigen, welcher im Anschluß an Schiefner den Namen *dPe-kar* vom Sanskritwort *viharā* (= Kloster) ableitet, so macht diese Erklärung doch zu sehr den Eindruck eines „ad hoc", weil *Pekar* eben zum Klosterbeschützer aufgerückt ist. Bleichsteiner vermehrt denn auch, nicht von dieser Deutung überzeugt, die Namenserklärungen um eine neue und leitet das Wort *Pekar* aus dem Iranischen ab; vgl. A. Grünwedel: Mythologie, p. 182, Anmerkung 2; R. Bleichsteiner, a. a. O. pp. 107 und 111 f.

Noch entschiedener als den Namen *Pekars* verweist Bleichsteiner die Gestalt *Pekars* in die Fremde: „Mit Ausnahme der Legende ..., wonach der große Magier *Padmasambhava* den Dämon *Pehar* oder *Pekar* aus dem indischen Kloster Odantapuri nach dem von ihm gegründeten Kloster bSam-yas als Wächter und Schatzhüter gebracht habe, sind die Quellen über seine Herkunft aus Ostturkestan ziemlich einig." Zur Bekräftigung zitiert er noch Tucci: „Der letztgenannte Forscher hält *Pekar* für einen fremden Stammesgott, der später in Tibet eingeführt und von *Padmasambhava* zum Buddhismus bekehrt wurde." Bleichsteiner, a. a. O. pp. 110, 111; vgl. auch H. Hoffmann: Quellen, p. 163.

So wie *Pekar* der wichtigste Vertreter der fünf Weltenhüter, bzw. der fünf *c'os-skyoṅ*, ist, so ist *dGra-lha* die Hauptgestalt unter den fünf persönlichen Schutzgeistern, der mit *Srog-bdag* auch unter die kosmischen Weltenhüter aufgerückt ist. Auch hier ist die Zuordnung von Mikrokosmos und Makrosmos und die gegenseitige Durchdringung hervorzuheben. *dGra-lha*, der wie *Pekar* als Krieger auftritt, gehört in die vorbuddhistische Bon-Schicht. Daran kann nach den Ausführungen Bleichsteiners, der sich auf Hoffmann stützt, kein Zweifel bestehen; vgl. Bleichsteiner, a. a. O. pp. 108 und 118 f.; Hoffmann: Quellen, p. 171 ff. Hier sei der Hinweis gestattet, daß bei den Ch'ing-hai-Chinesen sich diese persönlichen Schutzgeister in buddhistischer Umwandlung finden, und zwar in den sogenannten „goldenen Lampen", die jeder Mann unsichtbarerweise auf seinem Körper trägt, davon auch zwei auf den Schultern.

Auf die andern Gestalten der fünf Könige einzugehen, erübrigt sich hier, weil über sie einstweilen keine Klarheit zu gewinnen ist. Das Weltbild, dem sie angehören, hat trotz aller buddhistischen Züge doch eine so breite Basis, daß es von Zentralasien nach Indien und in den Alten Orient hineinreicht; denn auch die Weltbergvorstellung und Weltenrichtungs-Ordnung mit entsprechenden Hütern stammt letztlich nicht aus dem Buddhismus, mag sie auch — von ihm übernommen und umgedeutet — wie auf einem „Fahrzeug" über weite Teile des Orients gebracht worden sein.

Der Berggeist, der Hauptschutzgeist der Volksgurtum, ist so offensichtlich vorbuddhistisch, daß er hier nicht weiter erörtert zu werden braucht. Es ist darauf bei Beschreibung der Wetterburgen in Ch'ing-hai zurückzukommen. Über die Berggeister hat Hoffmann (Quellen, pp. 159 und 166) unter Hinweis auf die entsprechende Literatur berichtet. Er reiht sie als vorbuddhistische

Götter unter den Typ der *rGyal-po*, zu dem auch die *c'os-skyoṅ* gehören, ein. Die Abbildung des Berggottes *Kangchendzönga* läßt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gurtum erkennen (pp. 166/7).

Die Stellung des Gurtum innerhalb des Lamaismus ergibt also, daß er dort nicht ursprünglich ist. Sowohl das Schamane-Sein als solches wie die von ihm dargestellten Besitzergeister stammen von früheren nichtbuddhistischen Schichten. Lamaistisch sind nur die Anpassung und Dienstbarmachung für die buddhistische Gemeinde als deren Schutzherrn (Kloster), die spekulative Einordnung unter die „Aspekte", die rituelle Verbrämung bei Prüfung und Funktion des Gurtums und gewisse Gebete, schließlich das Angleichen an die Tracht der buddhistischen Gottheiten; also alles mehr oder weniger unwesentliche Elemente. Aber einheitlich geht durch die verschiedenen Darstellungen der Typ des schützenden Kriegers. Somit wird die Frage nach der Herkunft des Gurtum zur Frage nach der Herkunft des Kriegerschamanen.

Die Herkunft des Kriegerschamanen

Diese Frage kann hier im Rahmen einer Darstellung über die Tujenreligion auch nicht annähernd erschöpfend behandelt werden, hängt sie doch eng mit dem Ursprung des Schamanismus überhaupt zusammen. Die folgenden Punkte sind daher nur als skizzenhafte Hinweise für eine spätere Untersuchung aufzufassen.

Kriegerschamane und Bonreligion. H. Hoffmann schreibt in seinem Buche (Quellen, p. 194) vom *gNas c'uṅ*-Orakel: „Er ist also ein lebendiges Relikt des Bontums im Lamaismus und zwar jener Seite des Bontums, die dem Schamanismus der sibirischen Völker äußerst nahesteht ...". Auf p. 205 kommt er auf die gleiche Feststellung zurück, nachdem er im gleichen Kapitel die schamanistischen Elemente im Bontum herausgestellt hat. Aber der dort gezeichnete Typ des Bon-Schamanen entspricht nicht dem Typ des Gurtum oder Kriegerschamanen. Die Kleidung ist verschieden, und der Bon-Schamane arbeitet mit der einseitig bespannten Reifentrommel (vgl. a. a. O. p. 201). Auch eine Art Kesselpauke wird dabei verwandt. Auf seiner Trommel reitet der Bon-pa in Ekstase himmelwärts. Diesen Schamanentyp schließt Hoffmann ganz richtig an die heutige sibirische Form des Schamanismus an (p. 202 f.). Zwei wichtige Elemente, die Reifentrommel und der Seelenflug, treten beim Kriegerschamanen nicht hervor. Zwar werden im Tempel, wie ich es in Kumbum und Kuomang-szu beobachten konnte, bei Überführung des Gurtum in die Trance ebenfalls große, doppelseitige Trommeln geschlagen, aber nur von den assistierenden Lamas; und zwar die Trommeln, die auch sonst beim Gottesdienst gebraucht werden. Nicht aber wird die Reifentrommel benutzt, von der Hoffmann (a. a. O. p. 203) eine Abbildung bringt. Vollends fehlt beim Gurtum die notwendige Beziehung zwischen Trommel und Himmelsaufstieg. Die hier geschilderte Art des Bon-Schamanismus scheint vielmehr ihr Relikt bei den Fashih im chinesischen Kukunorgebiet zu haben, deren enge Beziehung zum Bontum schon oben vermutet wurde, zumal diese Fashih (oder *bō*) besonders gerade in der Gegend von

Kuei-tê am gleichen Fluß, wo heute noch das Bontum ziemlich stark ist, sehr häufig vertreten sind. — Es soll in keiner Weise bestritten werden, daß der Typ des *gNas-c'uṅ*-Orakels ein Relikt aus dem Bontum sei. Aber so wie das Bontum überhaupt kein homogenes Gebilde ist, so wird auch der in ihm enthaltene Schamanismus nicht von einem einheitlichen Typ gewesen sein. Und gerade, wenn das *gNas-c'uṅ*-Orakel ein Relikt aus dem Bontum ist, so beweist das, daß auch hier, wie sonst, wenigstens zwei Schamanentypen vorhanden waren: die sibirischen Trommelschamanen und die Kriegerschamanen[10]. Ein Element, das HOFFMANN deutlich kennzeichnet, muß jedoch beim Kriegerschamanen berücksichtigt werden, nämlich die Zusammenhänge zwischen Vogel und Schamane (p. 199 f.).

Kriegerschamane und Schutzgeister-Helden. — Beim Schamanismus spielen die Schutz- oder Hilfsgeister eine ausschlaggebende Rolle. Diese Geister sind beim Besessenheitsschamanen, also auch beim Kriegerschamanen, zugleich die Besitzergeister. Über die Kriegergestalten der Schutzgeister der Tempelschamanen wurde bereits das Wichtigste gesagt, als von den fünf Königen, besonders von *Pekar* und *dGra-lha*, die Rede war.

Zum *dGra-lha* der Tibeter findet sich das Gegenstück beim Glücks-Schutzherrn der Mongolen, wie er bereits oben im Abschnitt über den Himmelskult (p. 234) geschildert wurde, und zwar in der Gestalt des *dsayači* und dessen Weiterführung im Sülde. Den kriegerischen Charakter der Sülde-Tengri hat der Mongole DORDSCHI BANZAROV in seinem „Černaja vjera ili šamanstvo u Mongolov" (1846) ausführlich beschrieben. Nur ein charakteristisches Zitat sei hier in der Verarbeitung von P. W. SCHMIDT gebracht (UdG, X, p. 79): „Die neun *sülde-tengri* sind ihrem Charakter nach immer dazu da, um uns zu beschützen. Sie werden dargestellt in kriegerischer Haltung, als wenn ihnen ein Kampf mit jemandem bevorstünde, in der Art von Reitern, in Panzer gekleidet, auf ihren Köpfen Helme tragend, mit Schwertern und Speeren bewaffnet, in der einen Hand eine Knute, in der andern eine Fahne haltend. Sie werden von Falken begleitet, ebenso von einem Löwen, einem Panther, Bären und Hunden." P. W. SCHMIDT macht zu dieser seiner Ausführung die Bemerkung: „Diese Darstellung hat BANZAROW, wie er angibt, entnommen dem IV. Bande der Werke von MERGEN DIYANČI; er verfaßte das Buch über die diesen Genien dargebrachten Opfer." (UdG. a. a. O.). Über das Verhältnis des *dGra-lha* zum *Sülde* oder zu den mongolischen Glückstengri und deren kriegerischen Charakter sowie ihre Darstellung im Feldzeichen und auf Fahnen (Jusun-Sülde) hat LÜDTKE im Anschluß an POTANIN, WADDEL, GRÜNWEDEL und andere russische sowie mongolische Quellen berichtet;

---

[10] Viel eher läßt sich der Gurtum-Typ des *gNas-c'uṅ*-Orakels an *Gšen-rab* selber anschließen oder an den *Dto-mba Shi-lo* der Na-khi, den Begründer des Bon-Schamanismus. Das Zeichen für *Dto-mba Shi-lo* ist *Ssu*, also der Ahnherr, Schutzgott und letzten Endes der Lebensgott der Na-khi-Familie; vgl. J. F. ROCK: Dto-mba Shi-lo, p. 45, note 2. Damit ist die Verbindung zu den Grundgestalten der andern Besitzergeister des Gurtum hergestellt, die sich ja letztlich ebenfalls als Lebensgott erweisen. — Übrigens gleichen die Dto-mbas mit ihren Schwertern und Dämonenkämpfen („sham battles") dem Gurtum; vgl. J. F. ROCK: a. a. O. p. 77, Pl. 12.

s. **Lüdtke**: Die Verehrung Tschingis-Chans . . ., a. a. O. pp. 110-115. Es handelt sich hier um einen überirdischen Doppelgänger des Menschen, der als kriegerischer Schutzherr gedacht wird, und der Wohl und Wehe seines Schützlings teilt und beeinflußt; vgl. dazu auch **Bleichsteiner** (bzw. **Hoffmann**), Srog-bdag, p. 118 f. Es ist hier nicht möglich, die Vorbilder und eventuellen Urtypen dieser kriegerischen Doppelgänger und „Alter Ego's" alle anzuführen. Sie sind räumlich und zeitlich sehr verbreitet, wie der Schutzgeisterglaube überhaupt, und reichen über die archaischen Hochkulturen in noch frühere Zeiten (Megalithikum) zurück; vgl. **Dominik Wölfel**: Die Religionen des vorindogermanischen Europa. Eine Sonderentwicklung stellen die Süldebanner der mongolischen Khane dar, wodurch auch bezeugt wird, daß es sich bei diesen Schutzgeistern um wirkliche Lokalisationen und Besitzergreifung handelt.

Daß diese Schutzgeister mit Ahnen in Verbindung stehen, zum Teil damit identisch sind, ist ebenfalls zur Genüge belegbar, wie das im Schamanentum immer wieder betont wird. Hier sei noch auf einen besonderen Zug hingewiesen: die schamanistische Verwendung von Rüstungen und Waffen. Mein Gewährsmann erzählte mir, daß die Tujen früher die Waffen und Rüstungen berühmter Volkshelden in die Tempel gebracht hätten, wo sie aufbewahrt wurden. Wenn dann ein berufener Schamane diese Rüstungen angelegt hätte, seien die Kräfte und der Geist des Helden auf ihn herabgekommen. Hier liegt offenbar die Verschiebung einer alten Volkssitte in den Lamaismus vor; denn vordem war der Hüter und Sachwalter des *ayil* (Stammes) der Berggeist im Obo; er bewahrte die Waffen, und in früheren Zeiten wurden auch Rüstungen im Obo vergraben; vgl. oben p. 228 f. und das Kapitel über das Obo. Anthropos 47. 1952. pp. 63 ff. So wie sich die Volksfeste vom Obo später zum lamaistischen Tempel verlagerten, so geschah es auch mit den Waffen und Rüstungen und dem damit verbundenen Anlegen durch den Schamanen. Von hier aus erklärt sich auch die heute noch besonders enge Verbindung des Volksgurtum mit dem Berggeist und Obo und sein kriegerischer Charakter. Daß das Obo eine besondere Beziehung zum Stammherrn und dessen Nachkommenschaft hat, ist bekannt. Ebenso wird von Geser, der ja nach der Tujenversion auch Ahnherr der Tujen ist, erzählt, wie er die überirdische Rüstung anlegte, die für die besondere Aufgabe des Kampfes gegen die Übel der Menschheit im Himmel bereitgehalten wird.

Ähnliches berichtet **Heissig** von den Ostmongolen: „In den Klöstern werden, der Überlieferung zufolge, Waffen, Helm und Kriegsharnische von berühmten, vielleicht sagenhaften mongolischen Helden aufbewahrt . . . Diese Helden und ihre Rüstungen führen den Namen Coyjing (lit. *coyijung*). Jeden Monat ein- oder zweimal sollen sich im Küriye-Banner nach vorhergehendem Beten und Fasten einige Lama-Mönche mit den Rüstungen der Coyijing bekleiden und die dazugehörigen Waffen ergreifen. Über ihre Träger und Rüstungen kommen alsbald die Geister und Kräfte der Helden. Die Lama geraten in Ekstase . . ." ; vgl. **Heissig**: Schamanen a. a. O. p. 41. Unter Coyjing sind natürlich die tibetischen *c'os-skyon* zu verstehen. Aber auch hier wirkt die alte Vorstellung weiter, die Kräfte der alten Helden durch Aufbewahren der Rüstungen und Waffen der Nachwelt zu erhalten.

Man könnte diese Sitte eine schamanistische Konservierung des Altertums nennen. Jedenfalls fällt jedem Besucher lamaistischer Tempel und Heiligtümer der reiche Vorrat an Waffen, Bannern usw. auf. Vielleicht geht auch die Tujensitte, die Kleider der Verstorbenen dem Kloster zu schenken, auf diese Vorstellung zurück, wenn sie auch heute nur noch als ein *bosė*, eine Gebetsgebühr, aufgefaßt werden. Wo in einem Kloster ein Schamane fehlt, der die Rüstung anlegen kann, wird eine künstliche Figur damit bekleidet. Ein solches mit alten Waffen ausgerüstetes Standbild sah ich einmal in der Pforte des Wahrsagertempels zu dGon-luṅ in sitzender Haltung ausgestellt, so wie auch der Gurtum zu Anfang seiner Trance dem Bilde seines Schutzgeistes im Tempel gegenübersitzt. Das Volk zog an diesem Bild vorbei und gab ihm die entsprechende Verehrung; es nannte diese Figur ebenfalls *sgurdien*.

Der Kriegerschamane ist weit verbreitet und war es schon in vorlamaistischer Zeit. Für seine Anwesenheit in Altchina bietet B. LAUFER deutliche Belege in seinem Buche: Chinese Clay Figures. Er bringt mehrere Abbildungen ausgegrabener Statuetten und datiert diese bis in die Chou-Zeit, in eine „archaic period" zurück; vgl. die Legende zu Plate XVII. LAUFER kennzeichnet diese Figuren ausgesprochen als Schamanen „in the act of throwing a spear during a struggle with demons". p. 277 geht er nochmals näher auf die Deutung dieser Figuren ein: „In the grim faces ... the demoniacal power of these armored knights ... is well represented. The helmet-mask is formed by a bird's head with a strong flavor of the Indian Garuda ... A shawl is elegantly draped around the shoulders, and tied in a knot over the chest, the two iron breastplates being visible beneath it." — Es handelt sich also um denselben Typ des Kriegers wie beim Gurtum: mit Helm, Waffen, Schulterbehang, Dämonenkampf usw. — Es lassen sich sicher noch andere Belege für Altchina anführen, etwa im Anschluß an die neueren Veröffentlichungen von C. HENTZE. — Ebenso dürften solche Typen für Indien, Indonesien und den alten Vorderen Orient nachweisbar sein im Zusammenhang mit den alten iranischen Kriegsgöttern und den entsprechenden Gestalten im Hinduismus, Indra, Shiva usw.; vgl. dazu R. BLEICHSTEINER (gestützt auf GRÜNWEDEL) a. a. O. pp. 111-124.

Kriegerschamane und Vogel. — Die Zusammenhänge zwischen Vogel und Schamanismus sind in der Literatur oft genug hervorgehoben worden. Der Vogeltyp des Schamanen ist einer von den Grundtypen. Meist ist der Urahn des Schamanen, oder der erste Schamane, ein Vogel oder durch einen Vogel inkarniert. Aber auch die Helden der Volkssagen werden oft in Verbindung mit einem Vogelahnen gebracht. So soll z. B. der Geser der Tujen als Kuckuck auf die Erde gesandt worden sein. Gilt diese Beziehung schon allgemein, so läßt sich besonders der Kriegerschamane mit der Vogelgestalt in Verbindung bringen. Man hat zu beweisen versucht, daß seine Rüstung auf den Federpanzer, also auf das Schamanenkleid vom Vogeltyp zurückgeht. Auf die Quellen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Der von B. LAUFER erwähnte Federhelm des altchinesischen Schamanen und der federnverzierte Helm des *gNas-c'uṅ*-Gurtums, sowie der Bericht von GEORGI in seinem „Alphabetum Tibetanum" weisen in diese Richtung.

Diese Verbindung zwischen Krieger und Vogel wird erst sinnvoll, wenn man diesen als eine Solarisierung des Ahnen-Helden auffaßt. Sowohl die Mythologien der ältesten chinesischen Ausgrabungen (vgl. die Arbeiten von C. Hentze) als auch die indisch-altorientalischen Vorstellungen bringen den Vogel (den indischen Garuda) als ein Lichtsymbol in Gegensatz zur Dunkelheit, die gerne als Schlange aufgefaßt wird (Garuda - Schlange). Die geflügelte Sonne ist im chinesischen Altertum, in den archaischen Kulturen Vorderasiens und in der Religion der mittelamerikanischen Hochkulturen eine bekannte Erscheinung, ebenso die Gleichsetzung von Sonnenvogel und König oder Held in Aegypten. Dieses Motiv des kämpfenden Lichtes gegen die Finsternis, des Lichtvogels gegen die Dunkelheits-Schlange findet sich auch in Amerika so weit verbreitet, daß neuerdings Paul Radin es als eine grundlegende Lebensauffassung der Völker aufstellt; vgl. Radin: The Basic Myth of the American Indians; in: Eranos 1949.

Der Kriegerschamane ist letzten Endes nichts anderes als der mythische Urvogel, der zu den menschlichen Ahnen in besonderem Verhältnis steht und die Mächte der Finsternis, das Unheil in der Welt bekämpft. Er ist somit hineinbezogen in die uralte Menschheitsmythologie und das uralte Erlebnis vom Kampfe zwischen Licht und Finsternis, wie es etwa von Ow für die Lebensauffassung des Avesta formuliert hat: „Die eranische Religion griff tief in das Privatleben ein. Hauptaufgabe nach dem Avesta war es: zu kämpfen gegen die Mächte der Finsternis. Diese Idee soll schon die Kleidung des Eraniers versinnbildlichen, welche als Rüstung betrachtet wird" (Ow: Hom, pp. 142 f.).

Die Vogelsymbolik des Schamanismus ist vieldeutig. Im sibirischen Schamanismus tritt mehr die Eigenschaft des Fluges hervor, im Gurtumschamanismus mehr die Eigenschaft des Lichtes. Gemeinsam ist schließlich beiden, daß der Schamane Anwalt des Lebens ist. Licht ist Leben und steht im Gegensatz zu Finsternis und Tod. Darum ist der Schamane als Vertreter des Lichtes und des Lebens notwendig auch Kämpfer und Krieger.

c) Zusammenfassung

Somit schließt sich der Kreis um den lamaistischen Gurtum. Der lamaistische Gurtum entstand aus zwei Komponenten, einer vorlamaistischen und einer lamaistischen. Die vorlamaistische Komponente ist der Kriegerschamane. Dieser hat wiederum zwei Komponenten; eine besondere: die Entwicklung des Erscheinungsbildes aus dem kämpfenden Lichtvogel, und eine allgemeine: den Schamanen als Vertreter des Lebensgottes (gekennzeichnet durch Lebensbaum usw.).

Der Buddhismus fand im Volke am Kriegerschamanen einen Typ, der sich besonders leicht „bekehren" ließ. Er verband mit diesem Volksschamanen die Schutzgestalten seiner Religion. Zu dieser Art von Besessenheitsschamanismus war er durch die tantristisch-magischen Vergegenwärtigungen besonders vorbereitet, so daß er ihn leicht absorbieren konnte. Was dann noch an andern Schamanentypen übrigblieb, wurde durch den neuen „orthodoxen" Schamanismus mit der Ausbreitung des Lamaismus als *xara nom*, schwarzer Glaube, gebrandmarkt und bekämpft. Diesen in der Literatur viel behandelten

Gegensatz findet man bei LESSING in einer Unterhaltung mit seinem Lehrer treffend gekennzeichnet : „... 'Ist denn ein Gurtum kein Schamane ?' fragte ich ihn. 'Bewahre, etwas viel Höheres. Was er beschwört, das sind die rechten Geister, nicht die unreinen des *Bö* (mong. geschr. *böge*, Schamane)' ..." (LESSING : Mongolen, p. 143).

d) Der Idol-Schamanismus

Die Berechtigung, vom Idol-Schamanismus als einer Besonderheit zu sprechen, ergibt sich in der Folge von selbst. Man könnte ihn auch einfach „Sach-Schamanismus" nennen, weil eine Sache den Menschen als Schamanen vertritt. Unter den schamanistischen Idolen nimmt der Geisterspeer der Tujen eine bevorzugte Stellung ein.

Der Geisterspeer

Das Verhältnis von Wahrsager und Speer. — Es sei hier zuerst an die Verschiedenheit des Schamanisierens bei einem Gurtum und bei einem Speerwahrsager erinnert (vgl. im 1. Teil die entsprechenden Kapitel, Anthropos 47. 1952. pp. 18-33). Während der Gurtum vollständig besessen ist und sich in diesem Zustande von der Außenwelt seelisch abschließt, bleibt der Speerwahrsager seiner selbst mächtig und wach. Er fällt nicht in Ekstase ; nur der Speer wird vom Geiste besessen und wirkt auf den Wahrsager ein. Der Wahrsager muß zwar die besondere Fähigkeit besitzen, den Speer zu „aktivieren" und seine Bewegungen zu deuten, um innezuwerden, was der Geist im Speere will ; aber er wird selber nicht innerlich davon erfüllt.

Dagegen ist die Beziehung zwischen Speer und Geist viel enger. Er ist Sitz des Geistes und wird als solcher behandelt. Ähnlich wie ein Schamane erhält er eine Weihe, wird mit einer „Amtstracht" bekleidet : mit Bändern, Glöckchen und Spiegeln. Das Volk verehrt ihn wie einen gegenwärtigen Gott. Um aber tätig durch Wahrsagen, Heilen, Unheilbannen mit der Menschenwelt in Verbindung zu treten oder um nach außen hin lebendig zu wirken, bedarf dieses Speeridol eines Mittelsmannes, der es in die Hand nimmt und auf den es „anspricht". Das ist der „Idol-Halter", der *sdiendzĕn, rten 'dsin*. Man nennt ihn nicht einen Schamanen ; denn nicht er, der Wahrsager, sondern der besessene Speer ist eigentlich der Schamane. Der Wahrsager ist gleichsam nur eine lebendige Verlängerung des Idols, sein Lautsprecher.

Wo ist der Speer einzuordnen ? So wie der Speer jetzt gebraucht wird, ist er als eine besondere Art von Idol aufzufassen, wie schon sein Name als Geistersitz nahelegt. Die tibetische Zusammensetzung *rten-mduṅ* ist bei CH. DAS nicht zu finden. Aber analog dem Namen *sku-rten* (Gurtum) und dem Charakter des Speeres entsprechend, kann das *rten* hier nichts anderes bedeuten als Behältnis oder sichtbare Darstellung der Gottheit : eine Waffe als Sitz der Gottheit. Das legt die Frage nahe : war der Geisterspeer von vorneherein selbständig, oder ist er nur Werkzeug eines Schamanen ?

Der Geisterspeer als selbständiges Idol, also nicht als Ausrüstung des Schamanen, ist im ganzen Tujen- und Bauerngebiet des östlichen Amdo verbreitet. Man findet ihn häufig in Tempeln und in Familienkapellen; sogar bei den Chinesen. Wieweit die dortigen Tanguten-Nomaden ihn besitzen, entzieht sich meiner Kenntnis. Der Speer muß aber schon früh eine selbständige Bedeutung im Lamaismus besessen haben; denn in Lamaklöstern trifft man ihn oft an, und zwar meist im Verein mit anderen Standarten (Bannern). Die Geographie des Minchu-Hutuktu weiß zu berichten: „In Nanggardse gibt es eine furchtbare Kapelle des Gur, und in ihr befindet sich eine Lanze (*mduṅ*), die von den Verehrern als eine heilige ausgegeben und 'Beseitiger der dreizehn Feinde der Religion' genannt wird"; nach W. Unkrig, Ms., p. 14. Von einem ähnlichen Banner schreibt R. Bleichsteiner: „Eine andere Erzählung berichtet über den siegreichen Feldzug eines Barbarenfürsten über China, Hor und Grug-gug, wobei er eine magische Fahne benützte, in die rNam-sras, der Weltenhüter des Nordens mit acht Begleitern gebannt war" (Srog-bdag, p. 111).

Der Geisterspeer läßt sich leicht mit andern ähnlichen Idolen in Verbindung bringen; wie Stabongonen, Wagenachsen, Wetterkeilen und Nudelrollern bei den Tujen, die alle bebändert und mit Glöckchen und Metallscheibchen behangen sind. Auch sie werden von einem Wahrsager genau so gebraucht wie der Geisterspeer. Damit erweist er sich nur als eines unter den vielen schamanistischen Idolen. Daß solche Stab-Idole nicht nur im Kukunorgebiet sehr verbreitet sind, sondern auch an anderen Stellen Tibets, geht aus einer Bemerkung Jäschkes hervor: „... the local *lha* are not always represented by figures resembling human beings, but even by sticks, stones and similar fetishes"; p. 599. Und p. 7 spricht er von dem auch durch Bleichsteiner zitierten *Pekar*-Idol und bemerkt: „... consisting like most of the popular idols in those countries of a wooden stick or log decked with rags ..."; vgl. auch Bleichsteiner a. a. O. p. 112. Jäschke fügt hinzu, daß dieses Idol schon vorbuddhistisch sei. Solche Idole lassen sich für ganz Nordasien nachweisen bis weit nach Osten zu den Inao's der Ainu; vgl. beispielsweise Jos. Haekel: Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Der schamanistische Gebrauch scheint aber nirgends so bezeugt zu sein wie beim Geisterspeer der Tujen.

Eine zweite Verbindung läßt sich vom Geisterspeer zur Standarte, Fahne oder dem Banner herstellen. Der Speer als Standarte ist eine altbekannte Sache, ebenso wie seine Heiligkeit und die Verehrung im Fahnen- oder Standartenkult. Dieser Kult wurde vor allem von den Mongolen in Form der Süldeverehrung gepflegt. Es ist nun gut möglich, daß gerade dieser Süldekult bei der Mongolenbekehrung zum Lamaismus „mitbekehrt" wurde; zumal die Buddhisten in ihrem Siegesbanner, dem *rgyal-mtsan*, ähnliche Vorstellungen besaßen. An dieser Wandlung hätten natürlich auch die mongolischen Tujen teilgenommen. Wahrscheinlich galt die Speerstandarte zugleich auch als Ahnenspeer oder Clanidol; diese Tatsache steht für das neunzipflige Sülde des Chinggis Khan außer Zweifel. Sein Geist und seine Kraft hatten ihren Sitz in diesem Sülde; weitere Einzelheiten und Zusammenhänge können hier leider nicht gebracht werden; man vergleiche dazu z. B. die Ausführungen von W. Lüdtke: Die Verehrung Tschingis-Chans ..., in: Archiv für Religionswissenschaft 25. 1927. pp. 110-115. Auffallend ist jedenfalls, wie jeder *ayil* (Clansiedlung) der Tujen bestrebt ist, einen Geisterspeer zu besitzen! Gleiche Ideen lassen sich auch sonst nachweisen. So kennen z. B. die Bhi. in Indien den Clanspeer bei religiösen Funktionen ; s. W. Koppers : Die Bhil . . . , p. 182 ff. Noch deutlicher tritt die Ähnlichkeit mit dem Geisterspeer und die Verbindung mit dem Clan bei der Clanstandarte der Chewsuren hervor. Die Form dieser Standarte läßt sich mit ihren Bändern, dem Glöckchen, dem Kugelknauf usw. kaum vom Geisterspeer der Tujen unterscheiden. Auch ihr Clanpriester ist praktisch ein schamanistischer Wahrsager, der mit der Speerstandarte arbeitet. Bei der großen Bedeutung, welche die Standarten unter den Türken und Mongolen hatten (Tuq-Banner) und bei der bewegten Geschichte dieser Völker sind Beeinflussungen und Relikte im Kaukasus von vornherein anzunehmen ; vgl. Radde : Die Chewsuren, pp. 100 ff. ; und Nioradze : Begräbnis, pp. 10 ff. — Sakralspeere sind in Afrika reichlich bekannt, ebenso die Götterstandarten im Alten Orient. Hierher dürften auch die bisher nicht recht erklärbaren skythischen Stangenaufsätze zu rechnen sein, mit ihren Haken und Aussparungen, vielleicht für Glöckchen und sonstige Anhängsel. Es ist durchaus möglich, daß alle diese Standarten nicht nur einfach Repräsentationen und Lokalisationen von Gottheiten darstellten, sondern auch schamanistisch gebraucht wurden nach Art des Geisterspeeres oder der Clanstandarte der Chewsuren.

Weitere Zusammenhänge scheinen ferner zwischen dem Geisterspeer und dem Weltenbaum oder der Weltenachse zu bestehen. Man denke z. B. an die kosmische Bedeutung des Juwelenspeeres in der japanischen Schöpfungsmythologie, wo er eine gleiche Funktion besitzt wie der kosmische Quirlpfahl im milchigen Urmeer der südasiatischen Weltenmythen ; s. F. Numazawa : Weltanfänge, p. 345. Vom Weltenpfahl bei den Tujen ist schon früher die Rede gewesen ; s. oben pp. 209 ff. Die damit verbundenen Anschauungen sind bei ihnen altes, mongolisches Erbe. Der den Weltenpfahl vertretende „goldene Nagel", an dem das Himmelsgewölbe hängt, wird bei den Olöt-Mongolen als ein Feldzeichen gedeutet, das auf dem Weltenberge *Sumeru* steht, und um das sich alle andern Sterne drehen. Dieselbe Auffassung findet sich bei den Ordos-Mongolen, wo der goldene Nagel oder Polarstern 'das goldene Feldzeichen des Berges *Sumeru*' genannt wird. Bei den Chalcha-Mongolen wird dieser Polarstern-Pfahl, wie bei den Japanern der Juwelenspeer, zum Quirl, mit dem man Kumys schlägt ; s. Lüdtke a. a. O. pp. 115, 118. Lüdtke möchte die Umwandlung des Weltenpfahles in ein Feldzeichen in eine spätere Zeit verlegen, als die Mongolen schon eine straff ausgebaute Militärorganisation besaßen. Der japanische Juwelenspeer zeigt aber, daß die Grundlage zu dieser Vorstellung weit über das mongolische Zeitalter hinausreicht [11]. Vielleicht ist dementsprechend Lüdtkes Ansicht zu korrigieren : „Auch aus China möchte ich diesen ganzen Vorstellungskreis nicht ableiten; es gibt freilich auch dort ein 'Standarte' genanntes bestimmendes Sternbild; aber nicht am Pol, sondern an der Ekliptik" (a. a. O. p. 117). Jedenfalls ist der astrale Speer oder die Standarte nicht nur Eigentum der Mongolen [18]. Es sei hier auch auf die Ähnlichkeit mit dem früher behandelten, kosmisch aufgefaßten Glückspfeil hingewiesen; s. oben p. 210. — Nach diesen Hinweisen, die sich mehr oder weniger auf den Speer allein beziehen, ist seine Bedeutung im Schamanismus leichter zu verstehen.

---

[11] Hier sei kurz auf die Bedeutung der Lanze bei den Ngadju Dajak in Borneo hingewiesen. Die Verbindung von Lanze, Flagge, Lebensbaum und „totaler Gottheit" ist dort noch viel offenliegender und bewußter als in Zentralasien und Tibet. Auch die schamanistischen Priester schließen sich als Vertreter der „totalen Gottheit" viel auffallender an diese Vorstellung an als z. B. der Gurtum als Vertreter des Lebensgottes ; vgl. H. Schärer : Die Gottesidee, pp. 29 ff., 87, 148 ff.

Geisterspeer und Schamane. — Zum Schamanen steht der Geisterspeer in zweifachem Verhältnis: einmal als Weltenbaum und als Waffe, dann als eine Verselbständigung und Vertreter des Schamanen.

Beim sibirischen Schamanismus, für den die Himmelsreise-Symbolik so wichtig ist, steigt der Schamane auf der Leiter, dem Baum, dem Pfahl, der Brücke usw. aufwärts in die jenseitige Welt. Im Ritus treten also die verschiedensten Darstellungen dieser Erde-Himmel-Verbindung auf. Was ist da naheliegender, als daß auch der Speer in seiner Symbolik als Weltenbaum oder Spitze des Weltenberges mit hineinbezogen wird? Leider scheinen die Belege für eine rituelle Verwendung des Speeres als Himmelsleiter (Brücke, Bogen) bei den zentralasiatischen Völkern schwer zu erbringen zu sein. Umso mehr muß überraschen, daß bei den entlegenen Australiern der Speer diese Funktion erfüllt. M. Eliade zitiert in diesem Zusammenhang Pettazzoni und sagt in seinem ausgezeichneten Werk „Le Chamanisme", p. 426 f.: „L'arc étant inconnu en Australie, sa place dans le mythe est prise par une lance qui porte un long morceau d'étoffe; la lance s'étant implantée dans la voûte céleste, le héros monte jusque là à l'aide de l'écharpe."

So häufig auch der Geisterspeer bei den Tujen unabhängig von einem echten Schamanen gebraucht wird, so gehört er doch oft genug zur Ausrüstung des Gurtum. Er ist in seiner Hand eine wichtige Waffe. Wie die Waffen und die Rüstung der alten Helden-Ahnen ihm besondere Kräfte verleihen, so zweifellos auch der Ahnenspeer. In der bereits zitierten Gesersage der Tujen nimmt Geser die himmlischen Waffen an sich, welche alle mit dem Beiwort *sdier* bedacht werden, z. B. *sdier lēmu, sdier sēmu* usw., heiliger Pfeil und Bogen. Die mit *sdier* bezeichneten Dinge sind aber alle in ähnlicher Weise ausstaffiert wie der Geisterspeer, vor allem durch die bunten Bänder. Dadurch soll eine Weihe, ein sakraler Charakter ausgedrückt werden. — Wenn nun aber kein echter Schamane da ist, so bleibt nichts anderes übrig, als den Geisterspeer zu verselbständigen.

Er muß den Schamanen vertreten und erhält dementsprechend eine vervollkommnete Ausrüstung und eine zusätzliche Weihe, wodurch er als ursprüngliche Waffe zum selbständigen Idol wird. Er wird schutzgeistbesessen. Als Sitz des Sülde ist er schon von vorneherein dazu besonders geeignet. Da er aber nicht lebt und nicht wie ein Mensch auftreten kann, wird ihm ein

---

[18] Der militärische Flaggenkult der Chinesen ist in seiner bekannten Form zu jung, um altmythologische Schlüsse zu erlauben; vgl. z. B. Doolittle: Social Life, p. 287 f.

Mann zugesellt, der Wahrsager. Dieser übernimmt einen Teil der Handlungen eines echten Schamanen, ohne aber selbst Geistersitz zu werden. Es findet gleichsam eine Aufteilung schamanistischer Funktionen statt : die wesentlichen, inneren sind dem Speer eigen, die unwesentlichen, äußeren dem Wahrsager[13].

Die anderen Idole

Genau wie der Geisterspeer Sitz einer Gottheit ist, welche durch eine Mittelsperson aktiviert wird, sind es auch eine Reihe anderer Idole. Das können sein : der Tisch, die Geistersänfte, Wetterkeile, Wagenachsen, Nudelroller usw. Von diesen sind der Geistertisch und die Göttersänfte die wichtigsten.

Der Geistertisch trägt seinen Namen zu Unrecht, denn es ist kein Tisch, sondern die Darstellung einer Tiergottheit, des schwarzen Tigers. Das wird dadurch bestätigt, daß er bei der Weihe diesem Tiger geweiht wird und als von diesem besessen gilt. Ferner werden unter der Platte die Eingeweide des Tigers angebracht, welche jedoch dem Auge nicht sichtbar sind.

Das Wahrsagen mit dem Tisch geschieht genau wie beim Speer ; nur wird er von zwei Personen gehalten.

Diese Gottheit ist nach allgemeiner Aussage den chinesischen Schamanen eigen. Daß sie den Tujen ursprünglich fremd ist, beweist eben die oberflächliche Namengebung *sirie purgan* (Tisch-Gottheit), wo doch in Wirklichkeit die Platte den Rücken bildet, die Tischbeine Tigerbeine sind und die Unterseite die Eingeweide trägt.

Die Geistersänfte hat überhaupt keinen Tujen-Namen, sondern heißt wie im Chinesischen einfach *chiao-tzu* oder *niang-niang chiao-tzu* (Sänfte der Mutter). Nicht die Sänfte ist die Hauptsache, sondern die darin sitzende Götterfigur, welche in möglichster Naturtreue, mit prächtigen Kleidern, richtigen Haaren und fleischfarbenem Gesicht, ausgeführt wird. Das Innere birgt ebenfalls die Eingeweide, das Herz und die mütterlichen Organe. Die Figur wird mit der Sänfte geweiht, wobei die inneren Organe eingesetzt werden.

Auch diese Göttin ist den chinesischen Schamanen (Fashih) zugehörig, welche auch deren Beseelung vornehmen. Häufig tun das jedoch die Lamas in den Klöstern. Zum Wahrsagen wird die Sänfte von vier Mann auf die Schultern genommen, welche dann willenlos den Bewegungen der Gottheit folgen.

Zusammenfassung

Sowohl der Idolschamanismus als auch der Gurtum-Schamanismus bilden erscheinungsmäßig eine Einheit. Sie haben gemeinsam : die Kleidung (= Bebänderung), die Metallscheiben, die Glöckchen oder Rasseln und die Besessenheit durch einen Geist. Sie gehören beide in die Vorstellungswelt der Verbindung zwischen Himmel und Erde und des Welten- oder Schamanenbaumes, der mit Glocken und Spiegeln behangen ist; vgl. dazu die Mythen der Golden oder die Lieder der Tujen, welche von einem Baum berichten, der Sonne, Mond und Gestirne in den Wipfeln trägt. Beim Menschen-Schamanen sind alle Funktionen in einem Träger vereinigt, wogegen im Idolschamanismus diese Funktionen zwischen Mensch und Ding aufgeteilt sind; aber diese Aufteilung bildet in ihrer Tätigkeit wiederum eine Einheit. Es frägt sich hier grundsätzlich: Ist nicht der gesamte Idolkult schließlich von diesem schamanistischen Standpunkt aus zu verstehen? Gewinnt er nicht erst durch den lebendigen Menschen seine eigentliche Bedeutung? Sicherlich ist manches, was man bisher als „Fetischismus" oder „Götzenkult" bezeichnete, im Grunde genommen nur eine Spielart des Schamanismus, eine statische Dauerform dessen, was der Schamane nur für kurze Zeit unter großer seelischer Aufwühlung darstellt: eine unmittelbare Verbindung mit der Geisterwelt, kultisch genormt und rituell entwickelt; eine Gegenwärtigsetzung und Verlebendigung von Gottheiten und Dämonen, die der Mensch bei sich haben will.

---

[13] Große Ähnlichkeit mit dem Speer als Geistersitz und Wirkeinheit mit dem Schamanen hat auch die Schamanentracht in andern Gegenden. Sie wird von Geistern „durchtränkt", welche Lebenszeichen geben durch Zittern, Bewegen usw. ; vgl. ELIADE (SHIROKOGOROV) : Le Chamanisme, p. 143. Wenn der Speer als Schamanenausrüstung auch diese Eigenschaft mit der Tracht teilt, so kann das allein doch noch nicht seine große Bedeutung und Verwendung erklären.

Hier sei noch einmal betont, daß diese Gedanken nur eine Skizze für eine Theorie sind, deren ausführliche Darlegung nicht hierhergehört.

3. Die Bonreligion

Unter den Bon gibt es drei Gruppen: die Hirten-Bon, die Bauern-Bon und die Kloster-Bon. Diese Einteilung ist rein volkstümlich, ohne daß damit etwas über das innere Verhältnis der Gruppen zueinander gesagt wird; sie dürften nicht wesentlich verschieden sein. Die Bauern-Bon sind am meisten verflacht und entartet. Sie tragen als einziges Kennzeichen nur noch den künstlichen Borstenkranz, um so den gewaltigen Zopfturban der Hirten-Bon nachzuahmen; sie sind praktisch schon ausgestorben. — Die wichtigsten Kultgeräte der Bon sind von der menschlichen Leiche genommen: die mit menschlicher Haut bespannte Doppelschädeltrommel, die aus Menschenhaut geflochtene Peitsche (und wahrscheinlich mit einem Knochengriff) die Schenkelbeinflöte und der Knochendolch. Diese Geräte sollen von der Leiche einer unverheirateten, erwachsenen Frauensperson genommen werden. Schon durch die besondere Beziehung zu Skelett und Leiche dürften sich die Bon zu einer alttibetischen Heimat bekennen, welche ja nicht nur das „Schneeland", sondern auch das „Land der Leichen" genannt wird.

Wenn die Bon auch vieles mit den Lamas gemeinsam haben, so ist doch eine Reihe von Zeremonien ihnen vorbehalten, besonders die verschiedenen Arten des Dämonenbannes. Sogar von den Lamas werden sie monatlich am ersten und fünfzehnten Tag ins Kloster eingeladen, wo sie diese Riten vornehmen. Von einem früheren Gegensatz zwischen Buddhismus und Bonreligion ist hier nichts mehr zu merken. Sie teilt auch mit dem Lamaismus das Geschick des allmählichen Verschwindens, ja in der offiziellen Form ist sie ihm schon darin vorausgeeilt. Es ist nämlich eine auffallende Tatsache, daß sowohl die Bonreligion als auch der Lamaismus in dem Maße abnehmen, wie der chinesische Ackerbau sich ausbreitet, obwohl doch gerade die Seßhaftigkeit der Lamas in den großen Klöstern und die Tätigkeit des Wetterbannes der Bon einer Ackerbaukultur besonders entsprechen müßte. Die Gründe sind gewiß nicht religiöser Natur.

Die Tujen haben aber wahrscheinlich viel mehr vom Bontum bewahrt, als auf den ersten Blick erkennbar ist. Die Heiratssitten und die Volksdichtung dürften noch manches bergen, was diese alte Schicht deutlich macht und sie bis tief hinein nach Tibet verfolgen läßt. Nur ist es schwer, alles vom lamaistischen Beiwerk zu befreien.

4. Der Lamaismus

Die vorausgehenden Ausführungen haben immer wieder gezeigt, eine wie große Wirkung der Lamaismus auf das Volk ausübt. Er hat auch als letzte Form das ganze religiöse Leben am stärksten durchdrungen ; er bietet dem Volke eine große Anzahl von Göttern und Heiligen ; er schenkt ihm die Manibäume, Gebetsmühlen, Schatz-Urnen, Tschortenkammern, Mittelburgen und Obos ; ein wesentlicher Teil der Weltanschauung ist ihm zu verdanken. Zwar muß man dabei den kirchlichen Lamaismus der Klöster und Mönche vom Volkslamaismus unterscheiden, der in seinen verwässerten Gebräuchen unbelastet bleibt von verwickelten Lehren und tantristischen Riten. Aber dieser Volkslamaismus wäre undenkbar ohne den starken Rückhalt und die Dauerwirkung der Klöster, die schon deshalb so volksverbunden sind, weil sich ihre Gemeinschaft ständig aus den Familien des Volkes erneuert. Im religiösen Bilde würde darum ein wichtiges Stück fehlen, wollte man nicht wenigstens in flüchtigen Strichen das Kloster kennzeichnen, welches für die Tujen jenes Landstriches ihr geistiger Mittelpunkt ist. — Die Beziehungen zu Kumbum seien übergangen, obwohl sie nicht zu unterschätzen sind. Man braucht nur daran zu erinnern, daß es ein *Chi - T'u-szu* (Fürst) war, der Kumbum anfangs des 18. Jahrhunderts durch seine persönliche Bürgschaft vor der chinesischen Rache und der Zerstörung bewahrte, so daß sein Clan bis in die jüngste Zeit den Klosterschutz innehatte und die Fürsten (*T'u-szu*) selber bei ihren Besuchen von den Lamas kniend empfangen wurden ; vgl. dazu SCHULEMANN, p. 179.

Der Name des Tujenklosters *dGon-luṅ* ist tibetisch. *dgon* (gesprochen *gon*) bedeutet wörtlich „Einöde, Einsiedelei". Im übertragenen Sinn ist es zum feststehenden Ausdruck für „Kloster" (*vihāra*) geworden, weil ein Kloster mindestens tausend Schritt von jeder menschlichen Behausung entfernt sein soll ; vgl. CH. DAS, p. 275 ; *luṅ* heißt soviel wie „Tal, Bezirk". Somit läßt sich *dGon-luṅ* am besten mit „Kloster-Tal" oder „Kloster-Bezirk" oder einfach „Kloster" wiedergeben ; denn man hat sich unter einem Lamakloster sowieso kein geschlossenes Gebäude, sondern eine ganze Siedlung mit Tempeln, Hallen, Wohnhöfen, Tschorten, Kapellen, Mani-Häuschen und Obos vorzustellen. Den dortigen Tujen ist *dGon-luṅ* das Kloster schlechthin. Der amtliche volle Name lautet aber *dGon-luṅ byams-pa gliṅ*, ähnlich wie der volle Name von Kumbum *sKu 'bum byams pa gliṅ* lautet. Nach B. LAUFER bedeutet *byáms pa gliṅ* „Tempel des *Maitreya*" ; s. FILCHNER : Kumbum, p. V. Nicht jedes Kloster hat einen solchen Tempel, weshalb er bei einem Kloster immer gerne mitgenannt wird. Der Haupttempel von *dGon-luṅ* birgt ein solches Riesenbild des *Maitreya* auf Seide gemalt, von über 10 m Länge und einigen Metern Breite. Es wird vom Tempeldach her aufgerollt und über die Front in den Hof hinabhängen lassen, meist zweimal im Jahre, nämlich im ersten Monat nach den Tschamtänzen und am sechsten Tag des sechsten Monats. Die Zeremonie heißt *dšamba sguni dielgĕ*, d. h. das *Maitreya*-Bild aushängen; *dšamba* oder *šamba* ist die Tujen-Aussprache für *byams-pa*. Die Chinesen nennen den Ritus einfach *shai Fuo-yeh*, d. h. den Buddha sonnen. Er bildet für das gläubige Volk den Höhepunkt der Festtage; die Leute pilgern scharenweise herbei, um das Bild durch Kotou zu verehren.

Einen Tujen-Namen für das Kloster gibt es nicht; ihre Bezeichnung *Rgulōṅ* (*Rĕgulōṅ*) ist nur eine Verballhornung von *dGon-luṅ*. Auch das chinesische *Êrh-ku-lung* ist weiter nichts als eine Ableitung aus dem Tibetischen. Manche Leute wollen das *êrh* als das chinesische „zwei" verstanden wissen, da es ja das zweite Kloster sei, welches nach der Zerstörung des ersten neu erbaut wurde; tatsächlich hört man auch oft den Namen *Kulung* ohne dieses *êrh*. Die Bezeichnung *Yu-ning-szu*, Kloster vom Schutze Sinings, hat sich im Volke nicht durchgesetzt. Sie wird fast nur in Büchern und amtlichen Schriftstücken geführt.

Das Kloster entspricht den buddhistischen Forderungen in vorbildlicher Weise; denn es liegt am Ausgang eines einsamen, bewaldeten Tales und ist teilweise an dessen nördlichen Höhenrücken hinaufgebaut, der den Namen Tuguän-ula, Tuguän-Berg, trägt (chin. T'u-kuan shan). Ein riesiges Obo krönt seinen Scheitel. Über die Gründung des Klosters war wegen der Kürze des Aufenthaltes weder eine mündliche noch eine schriftliche Auskunft zu erhalten. Die Sining-Chronik berichtet nichts darüber. Es scheint aber ursprünglich eine tibetische Gründung gewesen zu sein. Bis zu seiner Zerstörung besaß dGon-luṅ in Amdo eine große Geltung. Dann wurde es von andern Klöstern überflügelt. Die patriotischen Mönche hatten sich im ersten Jahre des Kaisers Yung-cheng auf die Seite des mongolischen Kukunorfürsten (*ch'en-wang*) bLo-bzaṅ bsTan-'dsin gestellt. Die Folge davon war, daß dGon-luṅ von einer chinesischen Strafexpedition im Jahre 1723 mit noch andern Klöstern, worunter sich auch sGo-maṅ-dgon (gSer-k'og-dgon-pa) befand, zerstört wurde. Auf das Ansehen des Tuguän Hutuktu, der sich damals in Peking aufhielt, ließ der Kaiser das Kloster 1733 wieder aufbauen, ebenso sGo-maṅ-dgon; vgl. Hsü Kung-wu, pp. 113, 115; Schulemann, p. 179; Sining-Chronik. Nach diesem Wiederaufbau erhielt dGon-luṅ den offiziellen Namen Yu-ning-szu und einen Gedenkstein, worauf diese Ereignisse vermerkt wurden. Der Text dieses Steines ist in der Sining-Chronik abgedruckt. Den Stein selber bekommt man nicht zu sehen. Die Lamas haben ihn eingemauert, um so der ehrenvollen aber unangenehmen Erinnerung ledig zu sein. Das neue Kloster mußte vor etwa 60 Jahren noch einmal den Dunganenaufstand über sich ergehen lassen, der viele Tujen das Leben kostete. Es hat nie mehr die alte Ausdehnung erreicht, von der noch ein abgelegener Rest übrigblieb, nämlich der Tempel mit der Gurtum-Gottheit *dPekar* und dem Geisterspeer des Klosterwahrsagers.

Heute steht das Kloster unter der Kreisverwaltung von Huchu. Früher war es mit seinen Ländereien, Wäldern und Weiden unabhängig und beherrschte viele abgabepflichtige Tujendörfer. Es zählt etwa 300 Mönche und mehrere Tulkus, die fast alle Tujen sind. Als Filialen unter der Abhängigkeit des obersten Tulku, des Tuguän Hutuktu, nannte mir dessen Verwalter noch folgende Lamaserien: Man-t'ou-szu, einige km nordwestlich; Chin(g)-kang-ta-szu, 20 km nördlich; Chang-chia-szu, 65 km südöstlich bei Lotu; Hua-yüan-szu, 12 km südlich, ein Bonkloster; Hung-ku-szu, im Lianchow-Gebiet (Kansu); Ma-t'i(ch)-szu, im Kanchow-Gebiet (Kansu). Diese Verbindungen bezeugen, wie weit sich die Bedeutung des Klosters erstreckt haben muß. Es war von je eine Pflegestätte der Wissenschaft, und der Ruhm seiner gelehrten Tulkus löste die Tujen aus ihrer Abgeschlossenheit und bezog sie hinein in den weiten Bereich der lamaistischen Welt. Die „Geographie Tibets", in tibetischer Sprache vom Minchu Hutuktu aus dem Kloster *sGo-maṅ-dgon* etwa 1830 verfaßt, berichtet: „... das Kloster *dGon-luṅ*, in dem man an die 2000 Kleriker zählt und wo früher lebten: die zwei Wiedergeburten *lCaṅ-skya* und *Sum-pa mk'an-po*, der Verfasser der 'Geschichte der Gelbmützen-Lehre, *ƶva-ser c'os byuṅ*', T'uu-bkvan *bLo-bzaṅ C'os-kyi Ni-ma*, und andere namhafte gelehrte Persönlichkeiten"; s. MS p. 40.

Die Bedeutung der lCaṅ-skya Hutuktu wurde schon oben p. 216 erwähnt. Der erste lCaṅ-skya Hutuktu wurde 1641 in Amdo geboren. Seine Vorfahren stammten aus einer Gegend, die „Graue-Weiden" hieß (Mitteilung von Herrn Unkrig). Dieser Ortsname ist auf die Person übergegangen (*lcaṅ-skya* = Weide-grau). Das Kind wurde als Wiedergeburt des Dharmaśvamin des Klosters dGon-luṅ erkannt und achtjährig dorthin berufen. Dann wurde der junge Tulku zum Studium nach Innertibet geschickt und kehrte wieder nach Amdo zurück, bis ihn Kaiser Kang-hsi nach Peking berief. Im Dienste des Kaisers und des Lamaismus führte der Hutuktu ein bewegtes Leben als Kirchenpolitiker und Gelehrter. Seine Reisen führten ihn in die Mongolei, nach Tibet und Amdo, wo er z. B. 1709 in dGon-luṅ und anderen Klöstern die Studienordnung reformierte und mehrere Groß-Lamas einsetzte. Er starb im Jahre 1713; vgl. Schulemann, p. 177 f., wo auch die weiteren Quellen für eine eingehendere Orientierung über den Hutuktu und seine früheren Existenzen angegeben sind. Der lCaṅ-skya Hutuktu zählte zu den vier größten Kirchenfürsten des Lamaismus. Er residierte später in Peking, neben dem Dalai-Lama und Panchen-Lama in Tibet und dem Jibtsun-Dampa in der Mongolei; s. Pander, Geschichte des Lamaismus, ZfE 1889, p. (202). In der europäischen Literatur wurde sein Name vor allem durch Pander-Grünwedels Buch bekannt, das unter dem Titel „Das Pantheon des Tschang-tscha Chutuktu" eine Beschreibung der lamaistischen Götterwelt bietet, die auf einem Bildwerk dieses Hutuktu fußt.

Ähnlich berühmt ist auch die andere Inkarnation aus dGon-luṅ, nämlich der Tuguän Hutuktu. Eine Erklärung dieses Namens gibt es nicht. Vielleicht ist er eine Übertragung vom Ort auf seine Person; es ist allerdings eher anzunehmen, daß der Name des Berges auf den Hutuktu zurückgeht, als umgekehrt. Die chinesische Lesart der Zeichen dieses Namens

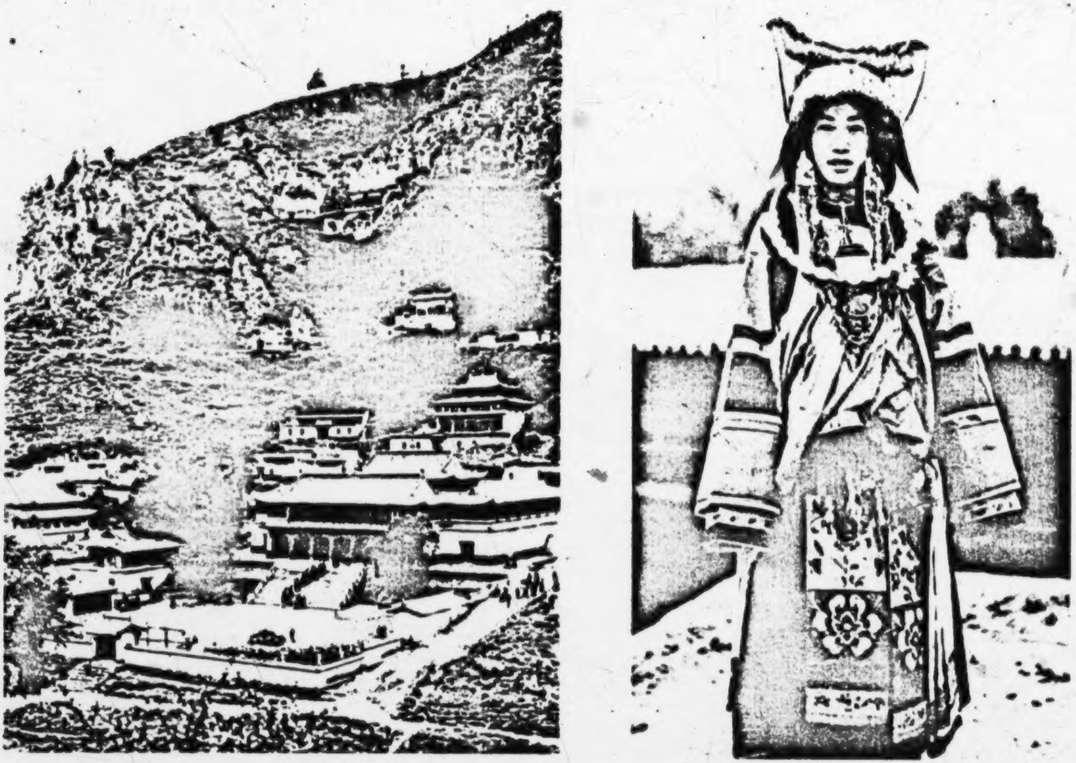
3:Schröder

AE9 Monguor

DOMINIK SCHRÖDER, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Anthropos 48. 1953

[face p 256(a)]



a

b

a: Der Tempelhof des Tujen-Klosters dGon-luṅ. Links die Giebel des Tuguän-Palastes, *Tuguän-larôṅ.* Im Hintergrund der Ausläufer des Tuguän-Berges, *Tuguän-ula.* (Foto: Jos. TRIPPNER.) *b*: Junge Tujenfrau in alter Tracht. Kennzeichnend sind: die hohe Kopftracht, *nimdar*, jetzt verboten; der Halsreif; die breiten Ärmelringe; die breiten bestickten Stoffbänder über dem Rock. Vorbild war die Tracht einer Tujen-Fürstin. (Foto: Missionsarchiv Sining.)

variiert zwischen *T'u-kuan*, *Tou-kuang*, *T'ou-kuang*, ein Zeichen, daß es sich um die Lautnachahmung eines vielleicht mongolischen (Tujen-)Namens handelt, etwa *Toġan*. Die tibetische Schreibweise *T'uu-bkvan* ist ebenfalls ganz fremdartig, so wird nach Ch. Das, p. 577, der mongolische Name *Toġan* wiedergegeben. Als erster Tuguän Hutuktu wurde *Nag-dbaṅ c'os-kyi rgya-mts'o* unter Kaiser Yung-cheng nach Peking berufen; er war 1679 geboren und starb 1735; s. Schulemann, p. 178 f. Am bekanntesten ist dessen nachfolgende Inkarnation, der oben bereits genannte Verfasser der religionsgeschichtlichen Werke über die verschiedenen lamaistischen und vorlamaistischen Systeme und über die Gelbe Kirche; vgl. Filchner: Kumbum, p. 181. Er soll von 1702-1775 gelebt haben (Mitteilung von Herrn Unkrig). Auch die Tuguän-Tulkus hielten sich meistens in Peking auf, wodurch die Beziehungen zu ihrem Stammkloster dGon-luṅ weiter nicht litten; es ist auch heute noch so, daß viele Hutuktus jahrelang außer Landes auf Reisen sind, in Tibet, Indien, Mongolei. Der jetzige Tuguän Hutuktu weilte 1948, nach Mitteilung seiner Verwandten aus dem Ch'ang-kou, bereits über zwei Jahre in Nanking im Ministerium als Sachverständiger für das lamaistische Grenzgebiet. Eigenartigerweise waren dessen Verwandte der Meinung, daß jetzt die Tuguän- und lCan-skya (*Ch'ang-chia*)-Inkarnationen nicht mehr unterschieden würden und nur in einem Vertreter aufträten. Klarheit war aus diesen Aussagen nicht zu gewinnen. Es schienen Rivalitäten zwischen dem Clan Li und dem Clan Ch'ang zu bestehen, die beide die Inkarnationsfolge beanspruchten.

Bei der hervorragenden Stellung, welche diese Hutuktus in Peking innehatten, ist es nicht verwunderlich, daß sich auch viele Tujen-Lamas dorthin begaben. Pander spricht (a. a. O. p. 204) von Man-tzu oder Chinesen aus Sining, denen in Peking 13 Tempel (1889) eingeräumt seien. Diese Man-tzu (= Barbaren) können aber nur Tujen gewesen sein; denn die Chinesen sind keine Lamaisten, und die Tibeter (Fan-tzu) werden von Pander eigens genannt. Als ausgesprochene Tujen-Lamaserie in Peking gilt das Kloster Sung-chu-szu. Auch heute noch (wenigstens bis 1948) stammen dessen Mönche fast alle aus dem Sining-Gebiet und sind Tujen, wie die Mönche aus diesem Kloster bei einem Heimatbesuch erzählten. Allerdings ist die Zahl sehr zusammengeschmolzen.

Dies alles sind Tatsachen, die bei Beurteilung des Lamaismus der Tujen berücksichtigt werden müssen. Das Volk ist stolz auf sein berühmtes Kloster. Es ist sein Wallfahrtszentrum. Dort trifft sich an den Festen jung und alt. Dort halten sie Pferderennen ab und singen ihre alten Volksweisen. Bei den Tempelfesten mit den prächtigen Tänzen wird die lamaistische Lehre vertieft und veranschaulicht. In den ehrwürdigen, weihrauchdurchzogenen Hallen sehen sie ihre Götter in prunkenden Standbildern, auf Seide gemalt, auf Wänden und Altären. Dort liegen auch die schweren heiligen Bücher des Kandjur und Tandjur, die sie auf dem Rücken um das Heiligtum tragen, um sich von einer Not zu befreien oder ein Gelübde zu erfüllen. In den Tempeln und Höfen sehen sie die Mönche gelehrte Disputationen abhalten, die Schriften vorlesen, die Gebete rezitieren. Sie laden sie ein, in ihrem Gehöft feierliche Götterdienste vorzunehmen, ihren Kindern den Namen zu geben, die Alten zu weihen, die Jungen zu segnen, für die Toten zu beten, die Leichen zu verbrennen. Der Lama ist ein häufiger und gern gesehener Gast in der Familie. Überhaupt scheint sich das Volk in den wichtigen Lebensstufen dem Mönchsleben anzuschließen. Sogar der Schamane erhält im Kloster seine Weihe. Jede Familie war stolz, wenn einer ihrer Söhne Lama wurde, ja es war sogar ungeschriebenes Gesetz.

So galt es wenigstens noch bis in die jüngste Zeit. Heute aber wollen die jungen Leute nichts mehr vom Lama-Werden wissen. Sie besuchen lieber die chinesischen Schulen und sind auf die neue Bildung bedacht. Das Alte verachten sie und nehmen es nicht mehr ernst. Es hat sich bereits bewahrheitet, was der Minchu Hutuktu vor hundert Jahren in seiner „Geographie Tibets" geschrieben hat: „Diese Heimat des zweiten Siegreichen Tsongkhapa war ehedem in ganz Tibet berühmt ... Jetzt aber steht sie nicht nur unter dem Druck der verblendeten chinesischen und muselmännischen Lehre, sondern es naht die Zeit, da Tibeter und Mongolen dem Kung-tzu, Lao-tzu oder dem Lehrer Naniku von Ssei glauben werden"; MS a. a. O. Wenn man an die neuesten Ereignisse auch in jenem abgelegenen Landstrich denkt, dann sieht man diese kummervolle Vorhersage noch übertroffen; denn auch die Lehren eines K'ung-tzu und Lao-tzu werden die Tujen nicht mehr in ihren Bann ziehen. Auch sie gehören bereits der Vergangenheit an.

Schluß

Im Laufe der Arbeit wurde immer deutlicher, daß die Religion der Tujen nichts Einheitliches und Eigenständiges mehr ist. Sie wuchs vielmehr aus Wurzeln verschiedener Herkunft zu einem bunten Gebilde zusammen. Das ist begründet in der bewegten Vergangenheit der Tujen und ihrer jetzigen Heimat, die mitten zwischen verschiedenen Völkerschaften liegt. Besonders aber hat der Lamaismus diese zwischenvölkischen Verbindungen, sogar bis Lhasa und Peking, gefördert und entscheidend zur religiösen Einebnung beigetragen. In dieser Hinsicht teilen die Tujen ihr Geschick mit den Nachbarvölkern, soweit sie keine Chinesen sind. Ihr Glaube verbindet sich zu einer gemeinsamen Schicht, die sich als lamaistische Volksreligion über den ganzen Einflußbereich der Gelben Kirche hinzieht. Somit sind die früher aufgeworfenen Hauptfragen über den Schamanismus, die Bonreligion, den Himmelskult usw. keine Fragen, die von den Tujen her allein gelöst werden können. Ihre Religion hat eine viel allgemeinere Bedeutung. Gewiß lassen sich einige Besonderheiten feststellen. Doch diese genügen nicht, um über die Herkunft und ethnische Zugehörigkeit des Volkes sichere Schlüsse zu ziehen. Erst recht lassen sich dadurch keine einzelnen Tujen-Gruppen abgrenzen, die gewiß vorhanden sind. Als Quelle für solche kulturgeschichtlichen und ethnischen Zusammenhänge verbleiben fast nur noch die Sprache mit der Volksliteratur, vielleicht auch die Tracht, vor allem aber die Tradition und Schriftgeschichte, die hauptsächlich in chinesischen Berichten enthalten ist. Damit soll die Religion und Volkskunde nicht ausgeschaltet sein; sie muß vielmehr ergänzend und erklärend hinzugezogen werden. Um aber auf rein folkloristischem oder ethnologischem Wege zu klaren Ergebnissen zu gelangen, ist es zu spät. Das wäre vielleicht vor fünfzig Jahren noch möglich gewesen.

Jetzt aber geht die Sinisierung der Tujen ihrem Abschluß entgegen. Lange hatten sie in religiöser Hinsicht einen starken Rückhalt in der lamaistischen Welt und trotzten dem chinesischen Einfluß, obwohl sie deren Ackerbau vor vielen Generationen übernommen hatten. Heute jedoch haben sie sich aus diesem Rückhalt herausgelöst, ja der Rückhalt selber ist schon sehr morsch geworden. Die Gründe dafür können hier nicht erörtert werden. Die Tujen geben sich selber auf, ihre Sprache, ihre Religion. Wenn ihre Kinder Großväter geworden sind, wird sich die chinesische Kultur wiederum einen neuen Bereich einverleibt haben, der sich von den andern Provinzen nur mehr insoweit unterscheidet, als sich das chinesische Sprichwort anwenden läßt: „Bei zehn Meilen ist die Sprache verschieden, bei hundert die Sitte." — Und dennoch sind alle „Chinesen".

Nachtrag zum Literaturverzeichnis

Bleichsteiner: Srog-bdag = Bleichsteiner R.: Srog-bdag, der Herr des Lebens. Archiv für Völkerkunde (Wien) 5. 1950.
Eliade: Chamanisme = Eliade Mircea: Le Chamanisme. Paris 1951.
Findeisen: Eine Erscheinung = Findeisen H.: Eine Erscheinung Yamantakas. Der Forschungsdienst (Augsburg) 1950.
Georgi: Alphabetum = Georgi A. A.: Alphabetum Tibetanum. Romae 1762.
Haekel: Idolkult = Haekel J.: Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Archiv für Völkerkunde (Wien) 1. 1947.
Holmberg: Baum des Lebens = Holmberg Uno: Der Baum des Lebens. Helsingfors 1922.
Hummel: Geheimnisse = Hummel Siegfr.: Geheimnisse tibetischer Malereien. Leipzig 1949.
Jen Nai-ch'iang-Schröder: Fandse = Jen Nai-ch'iang: *Hsi-k'ang t'u-ching* (chines.), übersetzt v. Dom. Schröder: Die Fandse. In: Folklore Studies V. Peking 1946.
Lüdtke: Die Verehrung Tschingis-Chans = Lüdtke W.: Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen. Archiv für Religionswissenschaft 25. 1947.
Ow: Hom = Ow, Anton Frhr. von: Hom, der falsche Prophet aus noachitischer Zeit. Leutkirch 1906.
Potanin: Tib.-chin. Grenzgebiet = Potanin: Tibetisch-chinesisches Grenzgebiet. St. Petersburg 1893.
Rock: Dto-mba Shi-lo = Rock J. F.: The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism, according to Mo-so Manuscripts. In: Artibus Asiae (Leipzig) 7. 1937.
Rock: Na-khi Kingdom = Rock J. F.: The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China. Cambridge 1947.
Rock: Muan Bpö = Rock J. F.: The Muan-Bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Na-khi. In: Monumenta Serica (Peking) 13. 1948.
Rock: Naga Cult = Rock J. F.: The Na-khi Naga Cult and related Ceremonies, Part I. Serie Orientale Roma, Vol. IV, Parte I. Roma 1952.
Tucci: Painted Scrolls = Tucci G.: Tibetan Painted Scrolls. Rome 1950.
Waddel: Lhasa = Waddel L. A.: Lhasa and Its Mysteries. London 1905.
Wölfel: Die Religionen = Wölfel D.: Die Religionen des vorindogermanischen Europa. Sep.: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 1. Wien 1951.